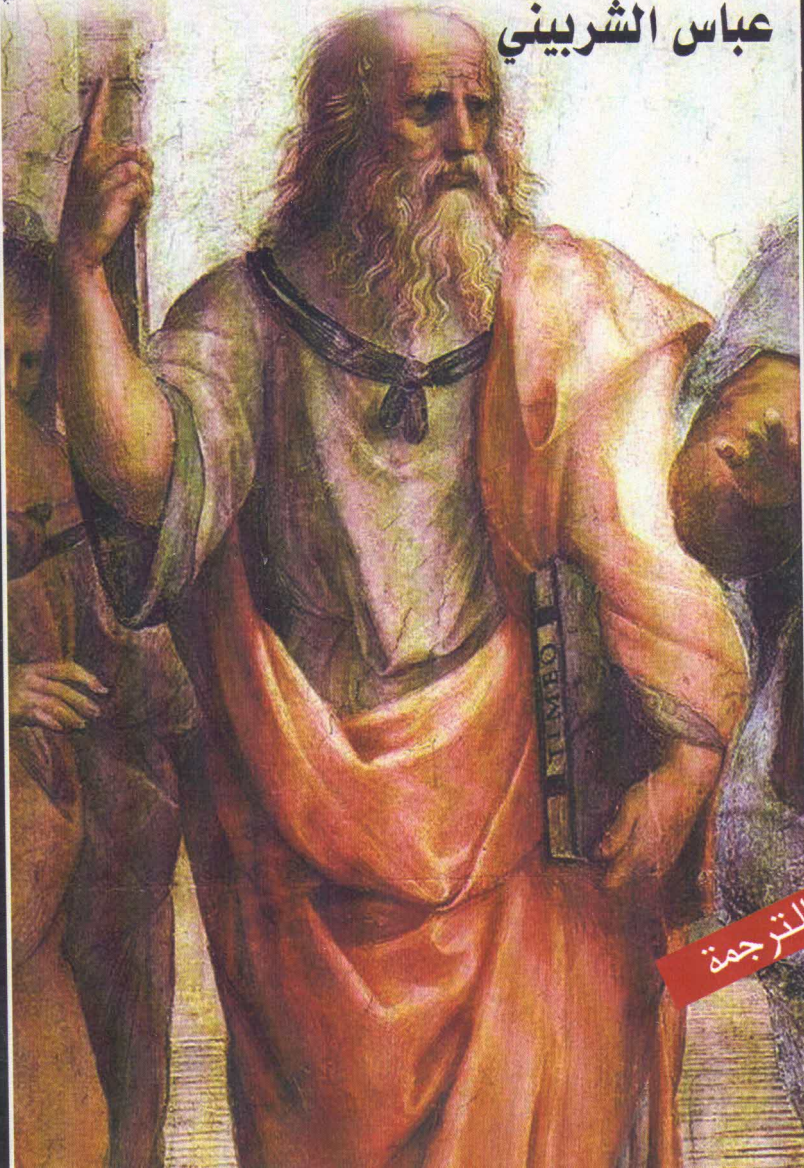


الأصول الأفلاطونية قيدون

ترجمة وتعليق:
نجيب بلدي

علي سامي النشار
عباس الشربيني
تقديم: مصطفى النشار



ميراث الترجمة

1952



يعتبر البعض أفلاطون فيلسوف خلود النفس، ويعتبره آخرون
فيلسوف حدوث العالم، وامتد تأثيره حتى عصور النهضة والعصور
الحديثة.

يتتبع هذا الكتاب موضوع فيدون أو النفس عند أفلاطون وتأثيراته
فى الفلسفة القديمة وفى الفلسفة المسيحية الغربية، وفى العالم
الإسلامى، وعند المفكرين والفلاسفة العرب.

الأصول الأفلاطونية

الجزء الأول

المركز القومي للترجمة
تأسس في أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

سلسلة ميراث الترجمة
المشرف على السلسلة: مصطفى لبيب

- العدد: 1952
- الأصول الأفلاطونية: فيدون (الجزء الأول)
- نجيب بلدي، وعلى سامي النشار، وعباس الشربيني
- مصطفى النشار
- اللغة: الفرنسية
- 2015

هذه ترجمة كتاب:
الأصول الأفلاطونية
للفيلسوف الإغريقي فيدون

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة
شارع الجبلية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

الأصول الأفلاطونية

الجزء الأول

ترجمة وتطبيق

نجيب بلادي علي سامي النشار
عباس الشربيني

تقديم : مصطفى النشار



2015

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية.

الأصول الأفلاطونية فيدون (الجزء الأول) / ترجمة
وتعليق: نجيب بلدي، علي سامي النشار، عباس
الشربيني؛ تقديم: مصطفى النشار
القاهرة: المركز القومي للترجمة؛ مج ١ ، ٢٠١٥
٣٤٤ ص، ٢٤سم
١- الأفلاطونية
(أ) بلدي، نجيب (ترجمة وتعليق)
(ب) النشار، علي سامي (مترجم مشارك)
(ج) الشربيني، عباس (مترجم مشارك)
(د) النشار، مصطفى (مقدم)
(هـ) العنوان

١٨٤

رقم الإيداع ١٥٤٨٥ / ٢٠١١
التقديم الدولي 5-726-704-977-978
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب
الفكرية المختلفة للقارئ العربي وتعريفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي
اجتهادات أصحابها في ثقافتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأي المركز.

مقدمة الطبعة الجديدة

[يقلم د. مصطفى النشار]

بعد أفلاطون بلا شك أهم الفلاسفة وأشهرهم على مر العصور، وهو كذلك في حالتيه حينما خلد بكتاباتة حياة أستاذه سقراط وذكراه وفكره، وحينما بدأ يشق لنفسه طريقاً مثالياً جديداً في الفلسفة، سواء بأعماله الفلسفية أو بتأسيسه مدرسته الفلسفية الشهيرة باسم "الأكاديمية".

لقد علم أفلاطون من خلال هذه الأعمال ومن خلال دروسه الشفهية في الأكاديمية جيلاً كاملاً من الفلاسفة والحكام، كان أشهرهم بلا شك تلميذه العبقري أرسطو طاليس الذي اقتسم مع أستاذه التأثير بعد ذلك على تاريخ الفلسفة منذ القرن الرابع قبل الميلاد وحتى الآن، فإن نظرت فيما كتبه هؤلاء الفلاسفة، فإنك واجدهم إما متأثرين بأفلاطون أو بتلميذه أرسطو طاليس، وإذا ما عرفنا أن أرسطو هذا كان التلميذ الأثير لأفلاطون كان في فلسفته المتميزة أو منهجه الجديد معبئاً على أستاذه فقد عد بفلسفته أحد أهم الهوامش على فلسفة أفلاطون، وهكذا كل تاريخ الفلسفة اللاحق هو — كما قال هوبز — الفيلسوف المعاصر — مجرد هوامش على فلسفة أفلاطون، فهي كلها فلسفات تأثرت بفلسفة أفلاطون إيجاباً أو سلباً، تعظيماً أو نقداً.

ولا ضير في ذلك في نظر أفلاطون، فهو الذي اعتبر الفلسفة حواراً مستمراً يستهدف الوصول إلى الحقيقة، وهو الذي أرسى هذا التعريف نظرياً وعملياً في أعماله الفلسفية فأختار الحوار طريقة للكتابة الفلسفية، واختار أن يعبر عن آرائه

الخاصة في هذه الحوارات على لسان أستاذه سقراط، كما اختار أن تنتهي معظم هذه الحوارات نهاية سلبية مفتوحة؛ حتى يظل النقاش مفتوحًا والحوار مستمرًا بين القارئ وما قرأ من آراء في هذه الحوارات التي جمعت فأعجزت؛ حيث إن كل ما يمكن أن يطرح من موضوعات يمكن للإنسان أن يفكر فيها أو تشغل اهتمامه قد طرحه أفلاطون في هذه المجموعة الكبيرة من المحاورات التي كتبها، وكان من بينها ومن أهمها هذه المحاوره موضوع تعليقنا الآن: محاوره فيدون.

ولعل أسئلة عديدة تشغل بال قارئنا الآن: من أفلاطون هذا الذي أثر كل هذا التأثير في تاريخ وتطور الفلسفة، ومن ثم تاريخ وتطور الحياة البشرية؟! وما هي كتاباته تلك؟ وما المكانة التي تشغلها فيدون بين هذه الكتابات؟! وما أبرز ما تناولته من موضوعات؟! وأخيرًا ماذا عن هذه الترجمة العربية التي قام بها ثلاثة من كبار أساتذتنا المتخصصين في عصور الفلسفة المختلفة؟ وما جدوى أن يعكف ثلاثتهم على هذه الترجمة والتعليق عليها؟! وما الذي يمكن أن أستفيد أنا كقارئ معاصر لهذه المحاوره ولهذه الدراسات المتعمقة حولها؟!

ومن هذه التساؤلات وحولها سيدور تقديمنا لهذه النشرة الجديدة لمحاوره فيدون لأفلاطون.

أولاً: من أفلاطون^(١):

أفلاطون هو أرسطوكليس Aristocles ابن أريستون Ariston، الذي لقب بأفلاطون Plato (أي عريض المنكبين) لامتلأ جسمه وقوة بنيانه، وقد ولد في عام ٤٢٨-٤٢٧ ق.م لأسرة أرسقراطية عريقة الأصل في أثينا، سواء من ناحية

(*) يمكنك الاستزادة من تفاصيل حياة أفلاطون في كتابنا: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي - الجزء الثاني (السوفسطائيون - سقراط - أفلاطون)، دار بقاء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٠، ص ١٥٥ وما بعدها.

والده أو من ناحية والدته، وقد أتاحت له هذه النشأة الأرستقراطية طفولة سعيدة وعناية فائقة؛ حيث تعلم البلاغة والموسيقى والرياضيات والشعر ونبغ فيها جميعاً، كما تعلم فنون الفروسية، وقد تعرف على بعض التعاليم السوفسطائية، لكنه تعلم الفلسفة بعد ذلك على يد أقراطيلوس الأثيني الذي كان تلميذاً لهيراقليطس، لكن بعد ذلك التقى بمعلمه الأعظم، التقى بسقراط فتغيرت حياته رأساً على عقب؛ حيث إن مدرسة الأخير كانت في الشارع الأثيني وفي مشاهدة مجادلاته الحية مع مدعي المعرفة والعلم أياً كان مكانهم في المدارس أو في الأسواق أو في المجالس الطبية، وحتى في النوادي والشارع، فكان على من يريد التلمذ عليه أن يتابعه في هذه الجولات الميدانية إن صح التعبير.

وقد قيل: إن أفلاطون ما أن التحق بسقراط حتى أحرق كل ما كتبه من قبل، وظل يتابع أستاذه سقراط حتى وفاته، لدرجة أن الأخير أقنعه بعدم الاشتراك في الحكم حين جاءت فرصة ذلك على يد اثنين من أخواله كانوا ضمن الطغاة الثلاثين الذين استولوا على حكم أثينا عام ٤٠٣ ق.م، لكنه رفض المشاركة معهم في الحكم خضوعاً للنصيحة سقراط، لقد كان تأثير سقراط على أفلاطون وعلى كل تلاميذه تأثيراً عظيماً، فلقد أخذ عنه أفلاطون الحوار كمنهج للتفكير الفلسفي، وأخذ عنه طريقته في الكتابة الفلسفية، فلم تعد الفلسفة عند أفلاطون مجرد حوار شفهي، كما كانت عند أستاذه، بل اضطر بتأثير سقراط أن يكتب أيضاً فلسفته على هيئة محاورات، وأسس أكاديميته الفلسفية في أثينا على نفس النهج، نهج الحوار فلم تكن "أكاديمية" أفلاطون مدرسة يتلقى فيها التلاميذ تعاليم معينة، بل كانت أشبه بمدرسة للدراسات العليا؛ لأنه لم يكن يسمح بدخولها إلا لمن قطعوا شوطاً كبيراً في التعليم وصلوا فيه إلى إتقان العلوم الرياضية، وكانت هذه المدرسة بناء على ذلك مدرسة للخاصة لا يدخلها إلا أبناء الأرستقراطيين المتعلمين.

ولكن ينبغي أن نعرف أن أفلاطون قبل أن يؤسس هذه المدرسة في أثينا عام ٣٨٧ ق.م، كان قد قام بسلسلة طويلة من الزيارات الخارجية عقب وفاة سقراط عام ٣٩٩ ق.م؛ إذ إنه هجر أثينا متوجهاً إلى زيارات متعددة كان من أبرزها في بلاد من اليونان زيارته لميجارا موطن المدرسة الميجارية وزعيمها إقليدس، الذي كان أكبر تلاميذ سقراط سناً، وزيارته لجنوب إيطاليا؛ حيث مقر أتباع المدرسة الفيثاغورثية، أما الزيارات التي كانت أكثر تأثيراً، فهي زيارته لبلاد الشرق، وخاصة مصر القديمة التي أعجبه فيها نظامها التعليمي وعقائدها الدينية وقد ذكر أفلاطون مصر في أكثر من محاوره من محاوراته الشهيرة وخاصة في "فايدروس" و"طيماوس" و"القوانين".

ولقد تركت هذه الزيارات أثرها على أفلاطون حينما عاد إلى أثينا ليستقر بها ويؤسس "الأكاديمية"، حيث فضل مهنة التعليم على المشاركة في الحياة السياسية، وإن كان يؤثر عنه أنه حاول بعد ذلك تطبيق نظامه السياسي "الأمثل" في مدينة سيراكوصه، التي زارها أكثر من مرة وتعرف فيها إلى واحد من أهم أصدقائه وهو "ديون" صهر الملك "ديونيسوس"، ولكنه فشل في هذه الزيارات الثلاثة فشلاً ذريعاً في إقناع "ديونيسوس الأول" ومن بعده "ديونيسوس الثاني" بآرائه السياسية، كما فشل في محاولة قلب نظام الحكم هناك، وفقد صديقه ديون في هذه المحاولة، لقد كان أفلاطون فيما يبدو مقتنعاً بضرورة أن يرى المثال "مثال الدولة"، كما حلم به مطبقاً على إحدى دول المدن اليونانية، لكن هذا الحلم لم يتحقق لا في حياته ولا بعد مماته، فلا يزال فكر أفلاطون السياسي ينظر إليه على أنه فكر مثالي متعذر التحقق ككل، وإن كان الكثير من عناصره قد تخللت النظم السياسية والتربوية الحديثة والمعاصرة، وبكفي الإشارة إلى أن نظامه الأمثل في التربية والتعليم عن طريق الحوار أصبح هو الأسلوب الأمثل في التعليم في القرن الحادي والعشرين، وبكفي الإشارة أيضاً إلى أن اصطلاح "الأكاديمية" قد بقي إلى الآن رمزاً للدراسات العليا في كل أنحاء العالم.

لقد عاش أفلاطون حياة حافلة اختلط فيها لديه النظر بالعمل، والواقع بالمثال ولم يتوقف فيها يوماً عن التأمل والإبداع والتعليم سواء كان متعلماً أو معلماً، وكان كل ذلك لصالح ارتقاء وتقدم أثينا خاصة والبشرية عامة، فالتقدم الإنساني عادة ما يبدأ من حلم فيلسوف معبراً عنه في فكرة أصيلة وجديدة وواعدة، وأناس يقتنعون بأهمية هذه الفكرة ويعملون على تنفيذها وتجربتها في الواقع، وذلك هو الفرق بين دور الفيلسوف ودور السياسيين والاقتصاديين والتربويين... إلخ، ورغم أن أفلاطون قد مات عام ٣٤٨ – ٣٤٧ ق.م فإن أفكاره وكتاباتاته لا تزال معيّنات لا ينضب تنهل منه البشرية وتستفيد منه حتى يرث الله الأرض ومن عليها، فهو مثال للفيلسوف الخالد.

ثانياً: محاورات أفلاطون ومكانة "فيدون" بينها:

لقد اختار أفلاطون طريقة الحوار للكتابة الفلسفية، فكتب كل مؤلفاته باستثناء ما أثر عنه من رسائل على هيئة محاورات، وقد اختلف المؤرخون كثيراً حول تصنيف هذه المحاورات التي بلغت ثمانية وعشرين محاورة، فبعضهم يصنفها مميّزة فقط بين مجموعتين: المحاورات السقراطية، وهي تلك المحاورات التي كتبها أفلاطون تخليداً لذكرى سقراط، والمحاورات الأفلاطونية التي كتبها أفلاطون تعبيراً عن فلسفته هو وإن ظل سقراط في معظمها هو الشخصية الرئيسية التي تعبر عن فكر أفلاطون داخل الحوار، وبعضهم يصنفها على أساس تقسيم مراحل حياة أفلاطون نفسه، فمحاورات الشباب يتبعها محاورات مرحلة التنقل ثم مرحلة النضج ثم مرحلة الشيخوخة، وبعضهم يرى ضرورة اختصارها في ثلاث مجموعات فقط؛ هي المحاورات السقراطية، ومحاورات النضج، ومحاورات الشيخوخة... وهكذا، وعلى أية حال فقد استقر الرأي على أن نمزج بين كل هذه التصنيفات؛ لننظر إلى محاورات أفلاطون على أنها أربع مجموعات على النحو التالي:

(أ) المجموعة الأولى: المحاورات السقراطية:

وهي تشتمل على المحاورات التي خلد فيها أفلاطون ذكرى أستاذه سقراط، سواء أحداث حياته المختلفة أو مناقشاته الصاخبة مع المدعين للمعرفة التي تركز معظمها حول مناقشة معنى الفضائل، والمعروف أن هذه المحاورات قد انتهت جميعها بنهايات سلبية تتسق مع شخصية سقراط وفكره، فقد كان مصرا في حياته على أنه لا يعرف شيئا، وأنه لا يلد الحكمة وإن كان يولدها للآخرين، ويكاد يتفق المؤرخون على أن هذه المحاورات هي:

١- محاورة الدفاع Apology: وهي تروي قصة سقراط دفاع عن نفسه أمام المحكمة الأثينية.

٢- أقريطون Crito: وفيها نجد سقراط مثالا للمواطن الأثيني الصالح الذي على الرغم من إحساسه العميق بالظلم الذي وقع عليه أثناء المحاكمة وبعد الحكم عليه بالإعدام، يرفض الهرب من السجن حسب اقتراح صديقه أقريطون وبعض تلاميذه الآخرين.

٣- أوطيفرون Euthyphron: وموضوعها هو تعريف التقوى، وهي تنتهي ككل المحاورات السقراطية بدون نتيجة محددة.

٤- لاختيس Laches: وموضوعها تعريف الشجاعة وتنتهي أيضا بدون نتيجة محددة.

٥- أيون Ion: وهي ضد الشعر، وتتضمن نقدا للشعراء القدامى وخاصة هوميروس.

٦- بروتاجوراس Protagoras: وموضوعها البحث عن معنى الفضيلة، وتتضمن التأكيد على أن الفضيلة هي المعرفة وهي معرفة أو علم لا يعلم.

٧- خارميدس CHarmides: وموضوعها البحث عن معنى الاعتدال أو العفة وتنتهي أيضًا بدون تحديد دقيق لمعنى الاعتدال والعفة.

٨- ليزيس Lysis: وموضوعها البحث عن معنى الصداقة وتنتهي أيضًا بدون تحديد للصداقة.

٩- الجمهورية Republic (الكتاب الأول): وموضوع هذا الكتاب الأول من الجمهورية محاولة تعريف العدالة.

(ب) المجموعة الثانية: محاورات مرحلة التنقل:

وهي المحاورات التي بدأ أفلاطون فيها يكتشف طريقة لعرض آرائه الخاصة، وإن كان البعض يعتبر أن هذه المحاورات من المحاورات السقراطية؛ لأن الروح السقراطية واضحة جدًا فيها، إلا أن بعضها وخاصة محاورات مينون و"إقراطيلوس" و"منكسينوس" يبدو فيها بالفعل بداية تلمس أفلاطون لطريقته الفلسفية الخاصة، سواء في عرض الأفكار بطريقة جديدة، أو في طرح قضايا جديدة لم تكن من بين اهتمامات سقراط المؤكدة، ويتضح ذلك مثلاً في محاورات إقراطيلوس التي تحدث فيها عن أصل اللغة وفلسفتها، وفي محاورات منكسينوس التي عرض فيها تقريباً لبرامج التدريس في مدرسته الفلسفية الخاصة والغاية التي أسست من أجلها.

وعلى أي حال فقد كتبت معظم محاورات هذه المجموعة قبل تأسيس أفلاطون للأكاديمية أو على الأقل بعد تأسيسها بوقت قليل، وقد صنف كورلستون محاورات هذه المجموعة ورتبها على النحو التالي:

(١) محاورات جورجياس Gorgias: وهي تتناول السياسة العملية، وفن البيان ومدى توافر العدالة والحق فيها.

(٢) مينون Meno: وموضوعها تعلم الفضيلة من وجهة نظر مثالية.

(٣) أوثيدموس Euthydemus: وهي ضد المغالطات المنطقية لمتأخري السوفسطائيين.

(٤) هيباس الأول Hippias 1: وهي عن الجمال.

(٥) هيباس الثانية Hippias 11: ويدور موضوعها حول الإجابة على التساؤل التالي: هل من الأفضل أن تفعل الخطأ مختارًا أو مجبرًا؟!!

(٦) إقراطيلوس Cratylus: وتدور حول نظرية اللغة وتطرح فيها موضوعات هامة في أصل وفلسفة اللغة.

(٧) منكسينوس Menexenus: ويطرح فيها أفلاطون تقريرًا برنامج الأكاديمية والغاية التي أنشئت من أجلها.

(ج) المجموعة الثالثة: محاورات مرحلة النضج:

وهي المحاورات التي نجد فيها أفلاطون يعبر بوضوح عن فكره الخاص، وإن كنا لا نزال نرى من بين هذه المحاورات ما يمت بصلة إلى تخليد ذكرى سقراط، مثل ما نجده في محاضرة "فيدون" التي يروي فيها أفلاطون أحداث اليوم الأخير من حياة سقراط، إلا أن ذلك لا يعني أن "فيدون" محاضرة سقراطية؛ لأن أفلاطون يطرح فيها أساسًا نظريته حول طبيعة النفس وخلودها، ويقدم البراهين العقلية على ذلك، وبعض هذه البراهين يفترض نظرية المثل، والمعروف أنها نظرية أفلاطون خالصة.

وتتضمن هذه المجموعة المحاورات التالية:

(١) محاضرة المأدبة Symposium: وموضوعها هو "الحب" والتمييز بين أنواعه وبين مدى ارتباط الحب بموضوع الجمال، ومن ثم يميز فيها بين الجمال الحقيقي وبين ظلاله الأرضية.

(٢) فيدون Phaedo: وموضوعها المثل وخلود النفس وإن كان يرد فيها - كما قلنا فيما سبق - وصف لأحداث اليوم الأخير من حياة سقراط.

(٣) الجمهورية Republic (من ك ٢ حتى ١٠): وموضوعها الأساسي هو الحديث عن عناصر الدولة المثالية، وشرح الثنائية الميتافيزيقية أي التمييز بين العالم المعقول والعالم المحسوس.

(٤) فايدروس Phaedrus: وتناقش هذه المحاور طبيعة الجمال والحب وكيف يمكن التعبير عن حقيقتيهما عن طريق الخطابة الفلسفية؟ وتناقش فيها أفلاطون أيضاً موضوع النفس وطبيعتها وأصلها، كما يواصل مناقشة بعض الموضوعات والآراء التي وردت في "الجمهورية".

(د) المجموعة الرابعة: محاورات الشيوخ:

وهي المحاورات التي كتبها أفلاطون في آخر حياته، ويتمثل فيها التطور الأخير لفلسفته.

(١) محاوره بارمنيدس Parmenides: وفيها يعرض أفلاطون للانتقادات التي يمكن أن توجه لنظرية المثل بالصورة التي طرحت عليها في المحاورات السابقة، ويحاول الدفاع فيها عن نظريته ضد هذه الانتقادات.

(٢) ثياتيتوس Theatetus: وفيها يعرض للتعريفات السائدة في عصره للعلم ويرفضها جميعاً بعد مناقشتها.

(٣) السوفسطائي Sophistes: وفيها يناقش قضية "الوجود"، ويرد الاعتبار لنظريته عن المثل، ويضع الحلول للتساؤلات التي أثارت حولها في محاوره بارمنيدس.

(٤) السياسي Politicus: وفيها يعود أفلاطون لمناقشة قضايا فلسفة الحكم ومعنى الدولة وضرورة وجود السياسي المتخصص العارف بفن الحكم.

(٥) فيليبوس Philepus: وفيها يعود أفلاطون إلى مناقشة القضايا الأخلاقية

مناقشة نظرية مجردة يربط فيها بين "مثال الخير" وإدراكه وبين السعادة.

(٦) طيماوس Timaeus: وهي المحاورة الأساسية التي يعرض فيها أفلاطون

فلسفته الطبيعية، ويعرض فيها لنظرياته في تفسير العالم الطبيعي ودور

الإله الصانع في ذلك.

(٧) كريتياس Critias: وهي محاورة غير مكتملة، ويعرض فيها صورة إجمالية

لأسطورة أطلننيد Atlantis.

(٨) القوانين Laws: وفيها يعود أفلاطون مرة أخرى إلى طرح القضايا

السياسية والاجتماعية، ويضع فيها ملامح لدولة تالية في الأفضلية لدولة

المدينة المثالية التي كان قد رسم ملامحها في محاورة "الجمهورية".

ولعلنا نلاحظ أن محاورة "فيدون" تتوسط قائمة محاورات النضج لأفلاطون،

رغم أن بعض النشرات للمحاورات السقراطية تفضل ترجمتها ضمن المجموعة

السقراطية من محاورات أفلاطون^(١)؛ نظراً لأنها تحتوي على وصف دقيق لليوم

الأخير من حياة سقراط وتروي مشهد شربه للسم وموته، والحقيقة أن "فيدون"

محاورة أفلاطونية مائة في المائة؛ حيث إن موضوعها الرئيسي هو الحديث عن

عقيدة أفلاطون حول النفس وخلودها، وما الحديث عن اليوم الأخير في حياة

سقراط إلا تكتة أو مدخل للحديث عن هذا الموضوع الرئيسي للمحاورة، فضلاً عن

أن معظم البراهين التي قدمت على خلود النفس في أثناء المحاورة تقتضى الاعتقاد

الأفلاطوني الراسخ حول وجود عالم المثل كعالم مفارق للعالم المحسوس، والمسلم

به من قبل كل مؤرخي أفلاطون أن نظرية "المثل" تمثل جوهر فلسفة أفلاطون،

والعلامة الفارقة بين تخليده لفكر أستاذه سقراط وبين فكره هو، ومن ثم فإن

(١) انظر علي سبيل المثال: الترجمة العربية لمحاورات أفلاطون، لزكي نجيب محمود، مطبعة

لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٦م.

محاورة "فيدون" التي بين أيدينا هي محاورة أفلاطونية تمثل أحد أعمدة محاورات النضج عند أفلاطون، وإن كانت ذات قشرة سقراطية، تلك التي تتمثل في الحديث عن أحداث اليوم الأخير من حياة سقراط.

ثالثاً: موضوع "فيدون" الرئيسي:

ولعل ذلك هو ما يقودنا إلى الحديث عن الموضوع الرئيسي لمحاورة "فيدون"؛ فالحقيقة أن موضوع هذه المحاورة الرئيسي يتقاطع مع ما ورد في محاورات أخرى، وخاصة "الجمهورية" و"فايدروس" حول موضوع النفس، فالحديث عن أصل النفس وطبيعة النفس ومصير النفس يعد قاسماً مشتركاً بين هذه المحاورات الثلاث، وإن كان ما غلب على "فايدروس" هو الحديث عن أصل النفس، وما غلب على "الجمهورية" الحديث عن طبيعة النفس وعلاقتها بالجسد؛ أما ما يغلب على محاورتنا هذه "فيدون"، فهو الحديث عن مصير النفس وقد جاء ذلك بالطبع؛ نظراً لأن أفلاطون هنا يبدأ الحديث بتساؤل يطرحه "إشكرات" على "فيدون" وهما من الشخصيات الهامة في المحاورة حول: ظروف موت سقراط وماذا قيل فيها؟ وما حدث يومها؟ ومن كان إلى جواره في تلك اللحظات الأخيرة من حياته؟! وهنا يبدأ "فيدون" في رواية قصة اليوم الأخير من حياة سقراط وكيف كان جالساً على سريره في هدوء؟ وبدأ يتحدث إلى الحاضرين عن اللذة والألم، ثم ينتقل الحديث إلى موقف سقراط الراض للانتحار حينما سأله سيمياس (وهو أحد الشخصيات الهامة في المحاورة) عن ذلك، فأجابه سقراط موضحاً مبرراته ثم يوجه الدفة إلى الحديث عن الموت وعن رؤية الفيلسوف للموت؛ حيث يؤكد لهم "بأن الرجل الذي قضى حياته في الفلسفة حقاً يجد نفسه مليئة بثقة عظيمة ساعة الموت، وبأنه الذي يؤمل أملاً عظيماً في أن يلقى في الدار الآخرة خيرات عظيمة جداً حين يموت!" فالفلسفة — كما يعرفها سقراط هنا — هي تدريب على الموت.

ولذا فالرجل الذي تراه يغضب ساعة الموت هو ذلك الذي لا يحب الحكمة، بل يحب الجسد أو الثروة أو الجاه والألقاب أو كل هذه الأشياء المجتمعة، أما الفيلسوف فهو الذي كان يستعد طوال حياته للحالة التي يكون عليها الإنسان عندما يكون ميتاً، ولذا فهو يتقبله قبلاً حسناً، ويكون من المستغرب حقاً أن يثور عندما تعرض عليه هذه النهاية أي الموت!!

ولا شك أن تلك المقدمات هي التي أفضت بسلسلة إلى الدخول في الموضوع الرئيسي للحوار ألا وهو موضوع: مصير النفس وثقة سقراط المطلقة في أن مصيرها غير مصير الجسد، فبينما يفنى الجسد تبقى النفس، ولكن ما الدليل على ذلك؟ أي ما الدليل على بقاء النفس بعد فناء الجسد وهلاكه؟! وهنا يبدأ سقراط في تقديم الدليل تلو الآخر على خلود النفس:

(١) حجة الأضداد:

ومؤداها أن الأضداد تتولد بعضها من بعض، كما نشاهد في كل ما يدور حولنا، وخاصة في عالم النبات والحيوان، وأهم هذه الأضداد التي نتوقف عندها: الحياة والموت، ألا يتولد أحدها عن الأخرى، فالأحياء ينشئون عن الموتى كما ينشأ الموتى عن الأحياء، وهذا دليل على ضرورة التسليم بأن نفوس الموتى ستظل موجودة في مكان ما، وأنها تولد ثانية من هذا المكان، ويصر سقراط في نهاية هذه الحجة على القول بأن مصير النفوس الخيرة سيكون أفضل بلا شك من مصير النفوس الشريرة.

(٢) حجة التذكر:

ومؤداها مبني على الاعتقاد بأن المعرفة — في رأي سقراط كما رأى أفلاطون — تذكر، وأن تعلمنا هو في الحقيقة ليس إلا تذكرًا لما كانت النفس قد عرفت من قبل، وطبقاً لذلك ونتيجة له، فإن نفوسنا كانت موجودة في مكان ما قبل أن تبدو في هذه الصورة الإنسانية وتحل في الجسد، ولا شك أنها ستعود إلى هذا

المكان بعد أن تغادر هذا العالم تاركة هذا الجسد الفاني، ويؤكد أفلاطون هذا البرهان على خلود النفس خلال البرهنة على أن المعرفة بحق هي تذكر حيث يضرب أمثلة على ذلك بأننا نعرف من خلال مفاهيم لم نعلمنا إياها أحد مثل: المشابهة والنقصان والمساواة وغيرها، فكيف تسنى لنا مثلا: القول بأن هذا الشيء يشبه ذاك، أو ينقص عن ذاك أو يساوي ذاك، إنها معرفتنا السابقة بمعنى المشابهة والنقصان والمساواة... إلخ، وما دمنا نعرف من خلال تذكر هذه المفاهيم وتطبيقها على ما نراه أمامنا، فإن معنى ذلك أن للنفس حياة سابقة عرفت فيها هذه المفاهيم، وإلى هذه الحياة تعود بعد ترك الجسد.

(٣) حجة البساطة أو حجة المنظور واللامنظور:

وهذه الحجة تعتمد على التمييز في الإنسان بين ما هو منظور وما هو غير منظور، فالمنظور والمرئي هو الجسد بلا شك، أما النفس فهي غير منظورة وغير مرئية، والجسد منظور؛ لأنه مركب أما النفس فهي غير منظورة؛ لأنها ليست مركبة بل بسيطة، وعلى ذلك فإن ما هو إلهي وخالد ومعقول ذو صورة واحدة وما هو غير قابل للانحلال وهو دائم بذاته هو النفس، بينما ما هو إنساني وفاني وغير معقول وذو أشكال متعددة وما هو عرضة للانحلال وما لا يبقى هو ذاته هو الجسد، ومن ثم فإن الجسد هو الذي يفنى؛ لأنه مركب قابل للانحلال، بينما النفس ستظل حية؛ لأنها بسيطة وغير قابلة للانحلال.

(٤) حجة نظرية المثل:

تستند هذه الحجة على اعتقاد أفلاطون في وجود عالم المثل الذي به حقائق كل الأشياء، ومن بينها النفس ومن بينها مثال الحياة والخلود، فكل ما في الوجود له طبيعته الثابتة التي لا تتغير، وهذه الطبيعة إنما هي موجودة في ذلك العالم المفارق عالم المثل، وإذا كان الحديث عن "الخلود" والخالد غير قابل للفساد، ولما كانت طبيعة النفس الحياة باعتبارها هي التي تهب الحياة إلى الجسد، فحينما ينقضي عليها

الموت فإنها يستحيل أن تكف عن الوجود؛ لأنها تشارك قطعاً في مثال الحياة والخلود، فالنفس بطبيعتها كما يؤكد المتحاورون في "فيدون" شيء غير فان وحينما يفاجئ الموت الإنسان، فإن ما هو فان فيه (أي الجسد) هو الذي يموت، بينما ما لديه مما هو خالد (أي النفس) ترحل عائدة إلى أصلها لتحافظ على نفسها من الفناء الذي ملأ المكان!

وحينما ينتهي سقراط في المحاوره من تقديم هذه الأدلة على خلود النفس يبدأ هو ومحاوروه من استنباط واستخلاص النتائج الأخلاقية المترتبة على ذلك؛ حيث ينصح سقراط مستمعيه بضرورة أن يعتني الإنسان بنفسه ليس فقط للزمن الذي ندعوه "الحياة" بل لمجموع الزمن كله؛ أي أنه ينبغي للإنسان أن يفعل الخير دائماً حتى يطمئن إلى أن نفسه حينما تغادر هذه الحياة الدنيا ستلقى المصير الحسن في الحياة الأخرى، فالزمن ليس مقصوراً على معيشته في هذى الحياة الأولى، بل الأهم هو ما ستعيشه في حياتها الأخرى، وينهى سقراط هذه النتائج بالحديث عن أسطورة جغرافية لمصير النفوس مقدماً بانوراما جغرافية لوجود النفوس في الحياة الأخرى موضعاً الفروق بين مصير النفوس الخيرة ومصير النفوس الشريرة ولينتهي الحوار بعد ذلك بما بدأ به: إنه وصف اللحظات الأخيرة من هذا اليوم الطويل والأخير في حياة سقراط؛ حيث نهض سقراط واقفاً، وانتقل إلى غرفة أخرى ليستحم، ثم استقبل زوجته وأبناءه بجواره، وحينما قاربت الشمس المغيب طلب منهم أن يخرجوا ثم دخل خادم الإحدى عشرة؛ لي شكر سقراط على الفترة التي قضاهما في سجنه دون أن يسبب أي مشاكل ثم انصرف باكياً، وهنا يتأثر سقراط ويطلب من كريتون أن يأتي إليه المكلف بإعداد السم له حتى ينفذ التعليمات ونفذها بالفعل بأن تجرع كوب السم حتى الثمالة دون توقف بعد أن صلى صلاة الشكر للآلهة، وأخذ السم يتسرب إلى أجزاء جسده وهو ثابت ويدعو تلاميذه إلى الهدوء والثبات بعد أن

أخذوا في البكاء، ثم استلقى على ظهره؛ ليقول بعد ذلك آخر كلماته لكريتون بأن يوفي بدين عليه لإسكلابيوس، ولما سأله الأخير ألدیه شيء آخر ليقوله لم يرد سقراط؛ لأنه كان قد أسلم الروح وانتهى الأمر!

رابعاً: كلمة عن الترجمة العربية التي بين أيدينا وفائدتها.

إن الترجمة التي بين أيدينا التي قام بها وعلق عليها ثلاثة من كبار المتخصصين في الفلسفة في زمانهم أ.د/ نجيب بلدي، وأ.د. علي سامي النشار والأستاذ عباس الشربيني هي مثال للترجمة العلمية الرصينة المخلومة، فثلاثتهم لم يكتفوا بنقل النص إلى اللغة العربية بلغة عربية رصينة وسلسة، بل قدموا ما يمكن أن نطلق عليه بحق "خدمة الترجمة"؛ فقد خدموا ترجمتهم لهذا النص بصورة لم تتكرر في نقل النصوص الفلسفية إلى اللغة العربية، فبعد أن تمت ترجمة النص استأذا إلى أدق الترجمات الفرنسية له، نقلوا أهم التعليقات على هذا النص الهام لاثنتين من كبار المتخصصين الفرنسيين في الفلسفة الأفلاطونية، وهما البروفسيور روبان والبروفسيور شامبري، ثم قدموا دراستين غاية في العمق والأصالة أولهما حول أثر هذا النص وكيفية تناوله في الفلسفة المسيحية الغربية والفلسفة الغربية الحديثة وقام بهذه الدراسة أ.د. نجيب بلدي، وثانيهما: حول أثر هذا النص وكيفية تناوله في الفلسفة الإسلامية بمدارسها المختلفة، وقام بهذه الدراسة أ.د. علي سامي النشار، وعلى ذلك فإن من يقرأ هذا الكتاب يكون قد ضرب عدة عصافير بحجر واحد؛ فهو قد اطلع على واحدة من أدق الترجمات العربية الحديثة لمحاورة "قيون"^(١) الأفلاطونية؛ وفي ذات الوقت قرأ أهم ما كتب حولها من أعظم الدارسين

(١) من الجدير بالذكر أن لهذه المحاورة ترجمات عربية أخرى نذكر منها الترجمة التي قام بها د. تكي نجيب محمود ضمن كتابه "محاورات أفلاطون"، وقد سبق أن قدمناه لقراء العربية =

الفرنسيين للفلسفة اليونانية عموماً والفلسفة الأفلاطونية على وجه الخصوص، وهما روبان و شاميري، وقبل ذلك وبعده قراءة دراستين عميقتين عن أثر هذا النص الهام جداً في الفلسفتين الغربية في عصرها الوسيط والحديث، والفلسفة العربية الإسلامية، وقد تميزت الدراسة الثانية بأنها قدمت أيضاً للقارئ العربي بحثاً مطولاً عن كيف انتقل أفلاطون إلى العالم الإسلامي، كما قدمت الفقرات الواردة من فيدون في بعض النصوص العربية في مؤلفات اثنين من كبار مؤرخي الفكر في العالم الإسلامي وهما القفطي وابن أبي أصيبعة.

وكذلك ما ورد منها وعنها في كتاب أبي الريحان البيروني "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة"، وفي كتاب المبشر بن فائك "مختار الحكم ومحاسن الكلم".

إن القارئ لهذه الدراسات التي قدمها هؤلاء العلماء الأربعة روبان وشاميري من ناحية ونجيب بلدي وعلي سامي النشار من ناحية أخرى - يكون قد استوفى الإجابة على كل ما يطراً على ذهن من تساؤلات حول هذه المحاور الأفلاطونية الهامة جداً، سواء فيما يتعلق بمكان وتاريخ كتابتها أو شخصياتها والموضوعات التي تناولتها، فضلاً عن التعرف على رحلة هذه المحاور عبر الثقافتين: الغربية مسيحية وهي حديثة، والعربية الإسلامية طوال تاريخهما، ومن ثم فإننا أمام كتاب جامع مانع يقدم النص مشفوعاً بدراسات شاملة حوله تفيد الدارس المتخصص، كما يستمتع بها القارئ العام المحب للمعرفة والعاشق للتراث الفكري، سواء اليوناني أو المسيحي أو الإسلامي أو الغربي الحديث.

= في طبعة جديدة عن المركز القومي للترجمة والترجمة التي قام بها د. عزت قرني وهي عن اليونانية وهي الترجمة العربية التي احتفظت بالترقيم العالمي لكتابات أفلاطون.

ولكل ذلك فنحن مع وجبة فكرية دسمة تبدأ بنص أفلاطون الرائع "فِيدُون"، ولا تنتهي بك أيها القارئ العزيز إلا وقد عرفت رحلة هذا النص ومدى تأثيره في الفكر العالمي شرقاً وغرباً، وإذا ما تساءلت عن ماذا يفيدني أنا كقارئ معاصر لهذا النص ولهذه الدراسات حوله، لقلت لك في عبارة موجزة: إنها المعرفة الإنسانية التي دائماً ما تشنق إلى طرح التساؤلات حول أصل النفس الإنسانية ومصيرها، وقد كانت إجابة أفلاطون عن هذه التساؤلات من أروع ما أدركه البشر عبر عقولهم الواعية المتأملّة في جنبات الكون وحقائق الوجود من حقائق حول هذا الموضوع، الذي لا يزال يشغل كل عقل رغم ما أفاضه الله علينا من نصوص مقدسة وعقائد دينية حلت الكثير من الألغاز العقلية حول ماهية الإنسان وأصله ومصيره.

الأصُولُ الأَلْفُ الطُّونِيَّةُ

فيرون

الجزء الأول

ترجمة وتعليق

الدكتور نجيب بلدي - الدكتور علي سامي النشار
عباس الشريبي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

لم ينفذ فيلسوف من الفلاسفة خلال الأجيال المختلفة - كما نفذ أفلاطون ، إنه لم يؤثر في أطوار الفلاسفة المختلفين بعده - بمنهجه الفلسفي المنطقي المتكامل فحسب ، بل أثر أيضا بأسلوبه الأدبي والشخصي معا ، وكتاباتاته ذات طابع أدبي خاص وطراز فني فائن ، يميزها عن كتب أرسطو الجافة . وبينما كانت كتابات أرسطو مبهمة لتفسيرات غير متناقضة ، كانت كتابات فيلسوف الأكاديمية تحمل الأوجه المختلفة ، وتوحى بالتفسيرات المتعارضة .

وكان أفلاطون يونانيا عميقا ، وكتاباتاته تعبير كامل عن روح يونانية خالصة ، ولكن تمت نزعة شرقية فيه محببة إلى الأنفس ، نفذت إليه خلال القيثاغورية أحيانا وخلال الأورفية أحيانا أخرى ، وكانت تصبغ كتاباته بالأسرار والتقاليد السحرية القديمة ، الآتية من الشرق حتما .

وكان أفلاطون وثيقا كبيرا ، وكتاباتاته تعبير عن روح وثنية خالصة ، ولكن تمت نزعة دينية فيه ، قربته من المسيحية حينما ومن الإسلام حينما آخر ، وقد اعتبره الأولون فيلسوف خلود النفس ، واعتبره الآخرون فيلسوف حدوث العالم ، ولما لاقى إلى حد كبير رواجا في مجامعهم وقبولا في حلقاتهم ، وساد أثره عصر النهضة والعصور الحديثة ، فترك فيها ملامحه القوية ، والكثير من الفلاسفة المحدثين أفلاطونيين ، سواء رضوا أم لم يرضوا ، أعلنوا ، أم لم يعلنوا .

وقد فكرت في أن أنقل ، النصوص الأفلاطونية ، إلى العربية ، وأن أقدم مع كل نص دراسة شاملة للنص خلال العصور ، فبدأت ، بفيدون ، كتاب خلود النفس ، فقدمت له ترجمة عن أدق الأصول الفرنسية ، وقد اشترك معي في ترجمة النص الاستاذ عباس الشربيني ، ثم قدمنا القسم الأول من التعليقات وهر دراسات لاساتذين كبيرين من أساتذة الفلسفة في فرنسا عن ، فيدون ، - فبت أما بتقديم

تعليقات الاستاذ روبان ، وقدم الاستاذ عباس الشربيني تعليقات الاستاذ شامبرى .
أما القسم الثانى - فبحث شامل عن فيدون فى الفلسفة المسيحية الغربية ، قام
بكتابته الاستاذ الدكتور نجيب بلدى أستاذ تاريخ الفلسفة الحديثة بكلية الآداب
بجامعة الاسكندرية وقد تنبع فيه أثر فيدون فى العصور الوسطى المسيحية والحديثة .
أما القسم الثالث ، فبحث مشا كل عن فيدون فى الفلسفة الاسلامية ، قمت أنا
بكتابته ، وتنبعت فيه فيدون نصوصا وأثرا فى المدارس الاسلامية المختلفة .
وبهذا أقنا بناء فيدون كاملا ، نصا ، وشروحا ، ونرجو أن نكون قد قدمنا
للمكتبة العربية مادة جديدة ومنهاجا جديدا فى ترجمة النصوص الهامة والتعليق عليها .
ونسأل الله التوفيق ؟

الجمعة

على سامى الفشار

أستاذ تاريخ الفلسفة الاسلامية المساعد
بكلية الآداب - جامعة الاسكندرية

الثانى من رمضان ١٣٨٠ هـ
والتاسع عشر من فبراير ١٩٦١ م

فهرس

القسم الاول

فيدون

مقدمة

الوضوع	الصفحة
فيدون أو النفس	١٧ - ٤٢
فيدون - إشكرات	١٩ - ٢١
القصة	٢١ - ٢٤
سقراط يتكلم - اللذة والالم	٢٤ - ٢٥
سقراط الشاعر	٢٥ - ٢٦

الجزء الأول

٢٦ - ٤١

موقف الفيلسوف تجاه الموت - الانتحار	٢٦ - ٢٩
اعتراض سليبيس	٢٩ - ٣١
تدخل كريتون	٣١
سقراط يبرز موقفه : الموت تحرير الفكر	٣١ - ٣٧
التطهير	٣٧ - ٣٩
الفضيلة الحقة	٣٩ - ٤٢

الجزء الثانى

٦٧ - ٤٢

- مسألة خلود النفس ٤٣ - ٤٢
حجة التذكر ٤٧ - ٤٣
في أنه يجب الجمع بين الحجتين الأولتين ٥٧ - ٥٥
حجة جديدة ٥٧
موضوعات الحواس والفكر ٦١ - ٥٧
الاختلاف في مصير النفوس ٦٤ - ٦١
وظيفة الفلسفة ٦٧ - ٦٤

الجزء الثالث

١٢٠ - ٦٧

- استئناف النظرية ٦٩ - ٦٧
نظرية سيمياس ٧١ - ٦٩
نظرية سيليس ٧٣ - ٧١
وقفة في القصة ٧٥ - ٥٣
كراهية التفكير ٧٨ - ٧٥
عودة إلى نظريات سيمياس وسيليس ٧٩ - ٧٨
سقراط يجيب سيمياس ٨٤ - ٧٩
سقراط يجيب سيليس ٨٥ - ٨٤
المسألة العامة للطبيعة، كيف انتهى سقراط إلى إدراكها ٩١ - ٨٦
إن العلة الحقيقية هي الصورة ٩٥ - ٩١
الطريقة ٩٦ - ٩٥
وقفة أخرى في القصة ٩٦

٤٦-٤٧	استئناف نظرية الصور ومسألة الاضداد
٩٨-١٠٢	اعتراض
١٠٢-١٠٥	تطبيق لمسألة بقاء الأرواح بعد الموت
١٠٥-١٠٦	خاصية الحجج المعروضة
١٠٦-١١٨	أسطورة جغرافية عن مصير النفوس
١١٨-١١٩	المنفعة الأخلاقية لهذه الأسطورة
١١٩-١٢٠	الاهتمام بالنفس
١٢٠-١٢٥	خاتمة : اللحظات الأخيرة لسقراط

القسم الثاني

١٢٧-٢٠٢	فيدون في العالم اليوناني
١٢٩-١٧٧	تعليقات روبان
١٢٩-١٣٠	فيدون
١٣٠-١٤٢	المسألة التاريخية
١٤٢	بنية محاوره فيدون ومضمونها الفلسفي
١٤٢-١٤٣	مقدمة

١٤٣-١٤٦

الجزء الأول

١٤٦-١٥٨

الجزء الثاني

١٤٨-١٥٠	حجة التذكر
١٥١-١٥٢	حجة موضوعات الحواس والفكر
١٥٤-١٥٥	الاختلاف في مصير النفوس
١٥٥-١٥٧	الغابات التي ينتجها اليها الفيلسوف الحق

١٥٨ - ١٧٧

الجزء الثالث

١٥٨ - ١٥٩	استئناف النظرية
١٥٩ - ١٦٠	نظرية سيمياس - النفس المنغمة
١٦١ - ١٦١	نظرية سيبيس - النساج والثوب
١٦١ - ١٦٢	وقف في القصة ..
١٦٢ - ١٦٤	مناقشة أفلاطون لسيمياس
١٦٤	تعليق روبان على نقد نظرية النفس المنغمة
١٦٤	سقراط يجيب سيبيس
١٦٤ - ١٦٨	المسألة العامة للطبيعة
١٦٨ - ١٦٩	أفلاطون ونظرية المثل
١٦٩	تبادل الأضداد
١٦٩ - ١٧١	تطبيق لمسألة بقاء النفوس بعد الموت
١٧١ - ١٧٣	أسطورة جغرافية عن مصير النفوس
١٧٣	الأرض في مجموعها ..
١٧٣ - ١٧٤	١ - الأرض العليا
١٧٥	ب - الأرض المتوسطة
١٧٥ - ١٧٦	ج - الأرض المياه
١٧٦ - ١٧٧	مجارى المياه ..

١٨٧ - ٢٠٢

تعليقات شامبرى

١٨٧ - ١٨٨	الحجة
١٨٨ - ١٩٠	موضوع فيدون
١٩٠ - ١٩١	البرهنة على الخلود
١٩١ - ١٩٣	طبيعة النفس عند أفلاطون
١٩٣	خلود جومرى أو شخصى

الأخلاق في فيدون	١٩٢-١٩٩
الجمال في فيدون	١٩٥-١٩٦
أسطورة فيدون	١٩٦-١٩٧
الشخصيات	١٩٧-٢٠٠
سقراط	١٩٧-١٩٨
سيمياس	١٩٨-١٩٩
سيليس	١٩٨-١٩٩
كريتون	١٩٩-٢٠٠
تاريخ المحاوره	٢٠٠-٢٠١
تاريخ التأليف	٢٠١-٢٠٢

القسم الاول

فيدون في الفلسفة المسيحية الغربية ٢٠٣-٢٥٥

فيدون حوار حي	٢٠٥
محاوره فيدون محاوره أخلاقية عن النفس	٢٠٦
علاقة النفس بالله . الطابع الدينى	٢٠٦
المشكلة الأولى والرئيسية للمحاوره	٢٠٦-٢٠٧
حياة الفيلسوف وموضوعاته	٢٠٧-٢٠٨
شرح للحجة الأولى - حجة التضاد	٢٠٨-٢٠٩
شرح للحجة الثانية - حجة التذكر	٢٠٩-٢١٠
اعتراضات سيمياس وسيليس	٢١٠
نقد سقراط لسيمياس	٢١٠-٢١١
نقد اعتراض سيليس	٢١١
أثر فيدون في العالم المسيحي	٢١١-٢١٢

٢١٣-٢١٢	فيدون وطيماوس في العالم المسيحي
٢١٢	النزعة الدينية الأخلاقية في فيدون
٢١٣-٢١٢	النزعة اللاهوتية العالمية في طيماوس
٢١٣-٢١٢	أثر طيماوس في الفلسفة اليونانية
٢١٢	الرواقية
٢١٣	الأفلاطونية الحديثة
٢١٣	فيلون
٢١٤-٢١٣	أثر فيدون في أفلوطين
٢١٥-٢١٤	فيدون في تساعات أفلوطين
٢١٥-٢١٤	ربط فيدون بطيماوس عند أفلوطين
	وسيلة النفس الفردية إلى التخلص من أغلال العالم عند أفلاطون
٢١٧-٢١٥	وأفلوطين
٢١٧-٢١٦	الطريق الصوفي عند أفلوطين
٢١٧	فيلون مصدر آباء الكنيسة في دراسة أفلاطون
٢١٨-٢١٧	معرفة المسيحيين لفيدون
٢١٨	القديس جوستان وفيدون
٢١٩-٢١٨	كليمان الاسكندري وفيدون
٢٢٤-٢٢١	القديس جريغوار النوساوي وفيدون
٢٢٦-٢٢٤	محاورة النفس وقيامها
٢٢٦	أثر فيدون في التصوف المسيحي
٢٢٦	الكنيسة الشرقية وأفلاطون
٢٢٨	الرومان وأفلاطون
٢٢٩	آباء الكنيسة الغربية وأفلاطون
٢٣١-٢٢٩	أثر الأفلاطونية في شخصيات رومانية
٢٢٩	أمبرازا وأفلاطون
٢٢٩	جيروم وأفلاطون
٢٣١-٢٢٩	أوغسطين تأثر بطيماوس

٢٣١ - ٢٣٠	أوغسطين - وأتباع بيلاح
٢٣٢ - ٢٣٣	توماس الاكوينى وأفلاطون
٢٣٣	فيدون والآباء الفرنسيسكان
٢٣٣	روجر بيكون وفيدون
٢٣٣	دائز سكوت وفيدون
٢٣٣	عصر النهضة وأفلاطون
٢٣٤	أفلاطونيو كبردرج
٢٣٤	بنيامين هوتيشكوت
٢٣٤	هنرى مور
٢٣٤	رالف كادورث
٢٣٥	بركلى وفيدون
٢٣٦	كتاب السلسلة لبركلى
٢٣٨	فيدون فى عصر النقد
٢٤٢ - ٢٣٨	كنت ومندلسون
٢٤٣	فيدون فى ضوء الفلسفة المعاصرة
٢٤٤ - ٢٤٣	برجسون وأفلاطون
٢٥٢ - ٢٤٤	برجسون وفيدون
٢٥٥ - ٢٥٤	مراجع

القسم الثالث

فيدون فى العالم الإسلامى

٢٥٩ - ٢٢٠

١ - أفلاطون فى العالم الإسلامى

٢٧٣ - ٢٥٩

الفلسفة المشائية والفلسفة الأفلاطونية فى العالم الإسلامى ٢٥٩ - ٢٦٠

المدرسة الإسلامية الكلامية وأرسطو ٢٦٠

المدرسة الإسلامية الكلامية وأفلاطون ٢٦٠

ألفزالي وحدث العالم عند أفلاطون	٢٦١
ابن رشد وحدث العالم عند أفلاطون	٢٦١
فورفوريوس وأفلاطون عند المسلمين	٢٦٢
أفلاطون . والتوحيد	٢٦٣
أفلاطون وأثره في معمر بن عباد السلمي	٢٦٣ - ٢٦٤
أفلاطون وأثره في الصوفية	٢٦٤ - ٢٦٥
أفلاطون وأثره في صوفية الإشراف	٢٦٥ - ٢٦٦
أفلاطون في الكتب الزرادشتية	٢٦٦ - ٢٦٧
الخيرة الأزلية ونظرية المثل	٢٦٧
المثل النورية عند السهروردي	٢٦٧
أثر أفلاطون في الشيرازي
والسهرزوري وابن كونة وجلال الدين الدواني	٢٦٧
أثر أفلاطون في المدرسة الفلسفية الإسلامية	٢٦٨
القسم المشائي	٢٦٨
القسم الأفلاطوني	٢٦٨
الكندي	٢٦٨
الفارابي	٢٦٨
ابن سينا	٢٦٨ - ٢٦٩
ابن باجة	٢٦٨
ابن طفيل	٢٦٨
ابن رشد	٢٦٨
القسم الأفلاطوني : أصحاب الهيولي	٢٦٩
الايوان شهري	٢٦٩
محمد بن زكريا الرازي	٢٧٠
هبة الله أبو البركات البغدادي	٢٧٢
نظر الدين الرازي	٢٧٢

تقى الدين بن تيمية ٢٧٢
مسكويه ٢٧٣

٢ - كيف انتقل أفلاطون إلى العالم الآخر ٢٧٣

الكنائس المسيحية ٢٧٣
النضرب الحارث ٢٧٣
عبد الله بن أجمر الكنانى : ٢٧٤
كتب أرسطو ٢٧٤
كتب أفلاطون ٢٧٥
قائمة ابن النديم ٢٧٥ - ٢٧٦
قائمة ثاون : الأزميرى ٢٧٥
ترجمة تفسير برقلس لفاذن فى النفس ٢٧٧
قائمة القفطى ٢٧٧
قائمة ابن أبى أصيبعة ٢٧٧ - ٢٨٠
فيدون ٢٧٧
طيجانوس ٢٧٧
المحاورات الأخرى ٢٧٧ - ٢٧٨
جوامع كتب أفلاطون لجاليينوس ٢٨٠
مصادر المسلمين فى معرفة أفلاطون ٢٨١

٣ - الفقرات الواردة من فيدور عن القفطى

وابن أبى أصيبعة ٢٨١ - ٢٩٢
النص ٢٨٢
فقرة من فيدون ٢٨٢
نصوص من أقريطون ٢٨٣ - ٢٨٥
فقرات من فيدون ٢٨٥

٢٨٦	اللذة والالام
٢٨٦	القول في الافعال النفسية
٢٨٦	عدم خوفه من الموت
٢٨٧	السؤال عن هيئة العالم
٢٨٧	الأرض كربة والأفلاك محيطة بها
٢٨٨	الاستعداد للبوت
٢٨٩	الاجتهاد في إصلاح النفس
٢٨٩	المحظات الأخيرة من حياة سقراط
٢٨٩	حضور خادم الأحد عشر
٢٩٠	إحضار السم
٢٩١	شرب السم
٢٩١	وفاة سقراط
٢٩٣	تعاليمات على نصوص القفطلى وابن أبى أصيبعة

٤ — نصوص أبى الربحانة البيرونى

٢٩٣	مقدمة للنصوص
٢٩٤ - ٢٩٣	النص الأول
٢٩٥ - ٣٩٤	النص وحجة الاضداد
٢٩٥	النص والهنود
٢٩٦	النص وماني
٢٩٦	النص وديسان
٢٩٧	النص الثانى
٣٠٠ - ٢٩٧	النص الثانى وحجة التذكر
٢٩٨ - ٢٩٧	النص الثانى وحجة النفس المنفمة
٢٩٨	أثر النص الفيدونى فى برقلس
٢٩٩ - ٢٩٨	أثر النص الفيدونى فى الصوفية
٢٩٩	

٢٩٩	أثر النص الفيديوني في المتكلمين .
٣٠٠	النص الثالث .
٣٠٠	النص الرابع .
٣٠١ - ٣٠٠	النص الخامس .
٣٠٢ - ٣٠١	النص السادس .
٣٠٢	ملاحظات عن النص الثالث .
٣٠٢	ملاحظات عن النص الرابع .
٣٠٣	ملاحظات عن النص الخامس .
٣٠٤	ملاحظات عن النص السادس .
٣٠٤ - ٣٠٣	أثر النصوص الأربعة في الهندود .
٣٠٤	أثر عقيدة التناسخ .
٣٠٥ - ٣٠٤	أنواع التناسخ .
٣٠٥	الفلاسفة والسمنية .
٣٠٥	اليهود والتناسخ .
٣٠٦	غلاة الشيعة .
٣٠٦	أهل التناسخ من القدرية .
٣٠٦	الحديثة أصحاب فضل بن الحدي .
٣٠٩ - ٣٠٦	الخابلية أتباع أحمد بن خابط .
٣٠٨	أحمد بن أيوب بن بانوش .
٣٠٩	أحمد بن محمد القحطى .
٣٠٩	عبد الكريم بن أبي العوجاء .
٣١٠	الخنارية — معتزلة عسكر مكرم .
٣١٠	عياد بن سليمان الضمرى .
٣١٠	أهل التناسخ من الباطنية .
٣١٠	أبو يعقوب السجزي .
٣١٠	النص السابع .

٣١١	صلوة النص بالحنود
٣١١	أثر النص في النصارى
٣١٢ - ٣١١	أثر النص في صوفية الإسلام
٣١٢	النص الثامن
٣١٣	أثر النص في صوفية الإسلام
٣١٣	النص التاسع
٣١٣	النص العاشر
٣١٤	النصان وموضوعات الحواس والفكر
٣١٥	٥ - نصوص المبشر بن فاتك
٣١٥	كتاب مختار الحكم ومحاسن الكلم
٣١٦	كتاب المبشر بن فاتك والقفطى
٣١٦	كتاب المبشر بن فاتك وابن أبي أصيبعة
٣١٧	٦ - كتاب التفاهة
٣١٧	حقيقة الكتاب - نسبه لأرسطو
٣١٧	نسبه لسقراط
٣١٨	٧ - لفر قابس
٣١٨	حقيقة الكتاب - ونسبه لقابس
٣٢٠ - ٣١٩	أهم مصادر البحث

فيدون

أو

النفوس

ترجمة فنية دقيقة

فيدون

(أو النفس)

فيدون - إشكرات

إشكرات - هل كنت بشخصك يافيدون بجوار سقراط في سجنه في ذلك اليوم الذي تناول فيه السم ؟ أو أن ماتعرفه قد أخذته عن آخر ؟

فيدون - لقد كنت بشخصي هناك يا إشكرات .

إشكرات - حسنا ! وعن أى الأمور حدثكم قبل أن يموت ؟ وكيف كانت نهايته ؟

ذلك ما أتوق إلى معرفته . لأنه ليس هناك شخص واحد من

مواطني من أهل جزيرة فيلوس^(١) يقيم في أثينا في الوقت الحاضر ،

ومنذ أمد طويل لم يقدم من هناك أى غريب يستطيع أن يدنا بمعلومات

وثيقة في هذا الموضوع أكثر من أنه قد مات بعد أن تناول السم .

أما ماعدا ذلك فلم يستطع أحد أن يقص لنا شيئا .

فيدون - ألا تعلم إذن شيئا عن ظروف محاكمته ؟

إشكرات - بلى . هذا أمر قد علمناه ومما أثار دهشتنا أن موته لم يحدث إلا بعد

إنهاء محاكمته بزمان طويل . فما حدث إذن يافيدون ؟

فيدون - كان هناك يا إشكرات مجرد مصادفة في حالته هذه ؛ ذلك أنه في اليوم

السابق لمحاكمته تصادف إحتفال الأثينيين بتكليب مؤخرة السفينة

(١) فيلوس : أو فيلوت وهي على حدود أرجوليد وسيسون في البيلوبونيز . وكان إيريتوس
الترنني تلميذ فيللاوس ، قد أنشأ فيها مدرسة فيثاغورية . ومن هذا وجدت الأخبار القائلة
بأن هذه المدينة كانت موطن لأسرة فيثاغورس ، وأنه كان يلقى فيها ويتحدث إلى ليون الطاغى
وهو أيضا المسمى الذي ظهر فيه لمصطلح «فيلسوف» وفي مقر المدرسة الفيثاغورية استقبل
إشكرات وزملاؤه فيدون .

التي يبعثون بها إلى ديلوس .

إشكرات - وما قصة تلك السفينة إذن ؟

فيبدون - هذه السفينة هي تلك التي حمل عليها تيزا الأربعة عشر فني وفتاة في الزمن الغابر، وقادهم إلى جزيرة كريت كما تروى روايات أثينا فنجاهم ونجا بنفسه^(١) . ولهذا يقال إن المدينة نذرت لأبولون أن توجه حجيجا كل عام إلى ديلوس إذا نجوا هذه المرة . وهذا هو الحج السنوي الذي لم ينقطع إرساله للآلهة منذ تلك الحادثة حتى اليوم . وعلى ذلك وضع قانون في البلد يقضى بأنه من اللحظة التي يبدأ فيها هذا الحج وطيلة الفترة التي يستغرقها ، لا تلتطخ أرض المدينة بقتل باسم الشعب حتى تصل السفينة إلى ديلوس وتعود إلى الميناء . وقد يحدث أحيانا أن تطول رحلة السفينة عندما تماكبها الرياح . ومن جهة أخرى يبدأ الحج من اليوم الذي يبارك فيه كاهن أبولون مؤخرة السفينة . ولقد حدث كما قلت لك أن تم هذا في اليوم السابق للمحاكمة . ولهذا لبث سقراط في سجنه زمنا طويلا إنتهى بين محاكمته وموته^(٢) .

إشكرات - ولكن كيف كانت ظروف موته ؟ ماذا قيل فيها وما حدث ؟ وأى تلاميذه كان بجواره في تلك اللحظة ؟ أو ان القضاة لم يسمحوا لهم بمشاهدة نهايته . وهل حرم من الصداقة في نهايته تلك^(٣) .

(١) كانت اثينا ترسل مرة كل تسع سنوات جزية الى مينوس . وقد فعلت هذا لتتصل منه . هل نهاية الحرب أتت شنها عليها وأراد بها أن يتقم من قتل ولده . وكانت الجزية الثالثة من الأخيرة حيث قتل الطاغية وأخذ تيزا بنفسه الضحايا الآخرين .

(٢) يقول أكسانوفون في الذكريات . إنها كانت ثلاثين يوما .

(٣) ش: وهل مات وحيدا وبدون أصدقاء .

فيسدون - كلا ! والحقيقة أن كثيرين منهم كانوا حاضرين، بل كانوا عددا كبيرا.
إشكرات - هيا إذن أسرع وارو لنا كل هذا. إلا إذا كان هناك من قبيل الصدقة
شئ، ما يعوقك .^(١)

فيسدون - لا . وفي الحقيقة ليس لدى ما أفعله . وسأحاول أن أقص عليك هذه
القصة في تفصيلاتها . وليس أحب إلى من ذكرى سقراط ، سواء
أتحدث عنه بنفسى أم أستمع إلى آخر .

إشكرات - حسنا يا فيدون ! إن أولئك الذين سوف يستمعون إليك ستجد لديهم
مثل هذا الإستعداد . وأجتهد أن تكون دقيقا ما استطعت وألا
تغفل شيئا .

القصة

فيسدون - في الواقع أن شعورى كان غريبا حقا وأنا إلى جانبه . وفي الحقيقة لم
تتمسكنى الشفقة عندما كنت أفكر أنى أشاهد موت رجل كنت
أتملق به ، ذلك لأنه بدا أمام عيني يا إشكرات رجلا سعيدا : سعيدا
في تصرفاته وفي حديثه . وكم كان في لحظاته الأخيرة هادئا نبیلا
إلى درجة أن ذلك الذاهب إلى مقر هادس أوحى الى باحساس بأنه
لا يذهب إلى هناك دون عون من الآلهة ، بل أنه عند وصوله إلى
هناك لا بد واجد سعادة لم يعرفها إنسان أبدا . تلك إذن العلة في
أنه لم يتمسكنى البتة أى إحساس بالشفقة ، كما قد يبدو طبيعيا عند من
يحضر وفاة . ولكن لم يكن أيضا شعور بالنبطة التى تعودناها في
سامات فلسفتنا كما كانت طبيعة أحاديثنا في ذلك العهد والحقيقة أنه

(١) إلا إذا كان لديك عمل آخر ج ٣ ص ١١٢ .

كان هناك شيء غريب يتملك مشاعري ، كان مزيجا عجيبا من السرور والألم في آن واحد ، الألم الذي كان ينتابني عندما كنت أفكر أن نهايته قد دنت . وكان هذا شعورا جديدا نحن الذين كنا حاضرين تارة نضحك ونبكي تارة أخرى . وكان أحدا وهو أبولودور أكثر تأثرا من أي شخص آخر . واطنك تعرف أي رجل هو وماهي طباعه إشكرات - نعم إنني أعرفه .

فيبدون - ولقد بلغت لديه هذه الحالة النفسية أوجها . وكنت أيضا في مثل حاله من الاضطراب كما كان الآخرون .

إشكرات - ومن هم أولئك الذين كانوا إلى جانبه إذ ذاك يافيدون ؟
فيبدون - كان هناك من بلده - أثينا - غير أبو لودور الذي ذكرنا آنفا ، كريتوبول وأبوه كريتون ، وكذلك هر موجين وأيبجين وأيشين واتستين . وكان يوجد أيضا حنسيب الياني ومنكسين وآخرون من البلاد . أما أفلاطون فأعتقد أنه كان مريضا .

إشكرات - هل كان هناك أناس غرباء ؟
فيبدون - نعم . وبخاصة سيمياس الطيبي وسييس وفيدونديس ، ثم اقليد وتربسيون من مغاريا .

(١) أبولودور من فالير - كان مشهورا بشدة ثمصبه لسقراط ومبادئه (المأدبة - المقدمة . كذلك في احتجاج سقراط -) . كريتوبول . كان شخصا يزهي بجماله وهو ابن كريتون هر موجون : كان أخا فقيرا للنني كالباس (أنظر بروثاغوراس) : وكان أحد أشخاص محاوره كراتيل . وهو الذي ادعى أكسانوفان أنه استمد منه معلوماته عن محاكمة سقراط وموته . أماعن انتستين . فانظر احتجاج سقراط (النص الفرنسي ص ١٦٢) (٣) أماعن حنسيب الياني فبعض المصادر تذكر أنه كان شابا مملوءا نشاطا وحاسة وهو أحد أشخاص محاوره لبسيس مع ابن صه منكسين . والذي سميت إحدى محاورات افلاطون باسمه .

إشكرات - قل لى هل كان أريستيب و كليون مبروت ^(١) إلى جانبه أيضا ؟

فيدون - لا ، ويقال إنهما كانا فى إيجه .

إشكرات - ألم يكن هناك شخص آخر غير هؤلاء ؟

فيدون - أعتقد أن هؤلاء تقريبا هم الذين كانوا بجواره

إشكرات - حسنا . والآن قل لنا فيما كانوا يتحدثون ؟

فيدون - إذا تناولنا الأشياء من مبدئها فسأحاول أن أقص عليك هذه الأشياء جميعها فى تفصيلاتها . ولتعلم إذن أننا لم نقلع يوما من الأيام عن عادتنا فى الاجتماع بسقراط أنا والآخرون وكان لقاؤنا عند الفجر فى دار المحكمة حيث جرت المحاكمة ، لأنها كانت قريبة من السجن وهكذا كنا ننتظر كل صباح حتى يفتح السجن أبوابه متحدثا بعضنا مع الآخر . وفى الواقع أن هذه الأبواب لم تكن تفتح فى ساعة مبكرة . ولكن حالما يفتح الباب ، كنا ندخل عند سقراط داخل السجن ، وتقضى معه طيلة النهار غالبا . وفى ذلك اليوم المشهود ضربنا موعدنا فى ساعة مبكرة . كما كان ينبغى أن نفعل ذلك لأننا علمنا فى اليوم السابق عند انصرافنا من السجن ، أن السفينة قد عادت من ديولس . من أجل هذا اتفقنا أن نصل إلى المكان المعهود مبكرين ما استطعنا . وعند وصولنا قال لنا حارس الباب وهو يخرج لثاننا (وكان هو بنفسه الذى اعتاد أن يجيئنا) أن نبقى هناك وننتظر

(١) قيل إنه اتجر بعد قراءته لفيدون . وهذا خبر يشك فيه الاستاذ روبان .

حتى يدعونا إلى الدخول ، وقال لنا : « إن الأحد عشر^(١) يقومون الآن بحل وثاق سقراط ويعلنونه أن هذا اليوم هو يومه الأخير » وعلى ذلك لم يلبث أن عاد إلينا يدعونا إلى الدخول .

دخلنا إذن ووجدنا مع سقراط الذى فكت قيوده منذ قليل ، أكسانتيب وانت (ست تجمها) وكانت تحمل طفلها الصغير وتجلس فى مواجهة زوجها . وعندما لمحتنا أكسانتيب إنهاالت باللعنات والأقوال التى نألفها من النساء : « هذه المرة الأخيرة ياسقراط التى يتحدث اليك فيها خلصاؤك وتحدث أنت إليهم أيضا^(١) » قال سقراط نظره إلى ناحية كريتون وقال : « يا كريتون ليصحب أحدكم هذه المرأة إلى المنزل » وبينما يقودها بعض رجال كريتون إلى المنزل أخذت تولول وتضرب صدرها .

سقراط ينظم — اللذة والألم :

أما عن سقراط فقد جالس على سريره وقد طوى ساقه وأخذ يداكها بيده بشدة . . وبينما هو يداكها هكذا كان يقول : « ياله من أمر محير فى الظاهر أيها الاصدقاء ذلك الذى يسميه الناس اللذة ! وأى نسبة عجيبة تلك التى تقوم بين طبيعتها وطبيعة ذلك الذى نحكم أنه ضدها وهو الألم ! وكلا الاثنين يتمتعان أن يوجد لدى الإنسان جنبا إلى جنب فى آن واحد . ولكننا إذا تتبعنا إحدهما وادركناه ، نكاد نكون مضطرين دائما أن ندرك الآخر كذلك . كأن طبيعتهما المزدوجة . وثقة برأس واحد ! راضاف قائلا : يبدو لى أن أبسوب كان يستطيع أن يؤلف قصة فى هذا الموضوع

(١) ذكر عنها أنها كانت لمرأة سايطة اللسان ، ولا تستطيع أن تضبط عواطفها .

لو انه فكر فى ذلك . ولكن عندما أرادت الآلهة أن تضع حدا لصراعهما ولم تنجح فى ذلك ، ربطت رأسيهما المجتمعين معا . وهذا هو السبب فى أنه حينما ظهر أحدهما جاء الآخر وراءه كذلك . وهكذا يلوح الأمر لنفسى فى الواقع وبسبب ذلك الارتباط ، كان هناك ألم فى ساقى ولم تلبث اللذة أن أعقبته ! »

سقراط الشاعر :

وقاطعه سيبس قائلا : « بحق الآله اذيس ، إني شاكر لك ياسقراط أن ذكرتني بهذه الأشياء . وفيما يختص بآليفك التى نظمت فيها قصص أبسوب ونشيد أبولون ، فقد طلب منى فى الواقع من أناس مختلفين وبخاصة أول أمس من إيفينوس ، أن أفسر لهم لأى غرض نظمت هذه الأغاني منذ وصولك هنا ، أنت الذى لم ينظم شعرا البتة حتى ذلك الحين . فإذا كنت تريدنى أن أجيب إيفينوس ^(١) إذا ما سألتنى من جديد (لأنى أعرف جيدا أنه سوف يطلب منى ذلك) حدثنى إذن ماذا يجب أن أقول له ؟ فأجاب سقراط حسنا ياسيبس ! فلتقل له الحقيقة فإنى لم أنظم هذه المقطوعات رغبة فى مجاراته أو منافسة لتأليفه فإنى أعلم أن ذلك أمرٌ عسير ولكن كان ذلك نتيجة لبعض الرؤى ^(٢) التى حاولت أن أعرف معناها . وأخيرا كان ذلك للتخلص من القلق الدينى عندما وجهت إلى تلك الأوامر التى تتعلق بممارسة هذا النوع من الموسيقى . هذا هو حقيقة الأمر وقد زارتني هذه الرؤيا نفسها مرات عديدة خلال حياتى . ولم تكن الرؤيا تبدو دائما فى نفس الصورة ولكن الحديث لم يكن يتغير وهو يعلن إلى : « سقراط إن مايجب عليك عمله ، أن تؤلف فى الموسيقى ! » وهذا لعمري

(١) من باروس سوفسطائىات مايقى من أشعاره مشكوك فيه وكذلك فبا يختص بأشعار سقراط .

(٢) الرؤية هي طلب من الآلهة ولايجوز عدم تلبيةه .

ما كنت أفعله تماما في الزمن الماضي ، وأعتقد أن هذا هو ما تحضنى الرؤيا عليه وتدفعنى اليه . ولقد فكرت أنه كما يشجع العداءون . كذلك يحضنى الحلم على المثابرة فى عملى . وهو أن أنظم فى الموسيقى . وهل يوجد فى الواقع موسيقى أرفع أو أسهى من الفلسفة ولم يكن غير هذا ما صنعت أنا . ولكن بعد محاكى ها هو ذا عيد الاله قد حال الآن دون موتى . ولقد فكرت حينئذ أن ما يجب أن أفعل حسب ما تأمرنى به الرؤيا غالبا ، هو بالاختصار أن أنظم هذا النوع من الموسيقى . وليس لى أن أعصى هذا الصوت بل الأجدر أن أطيعه أى أن أنظم . وأنه إن الخير لى فى الواقع ألا أرحل قبل أن أرضى ضميرى الدينى بنظم مثل هذه الاشعار ، وأطاعة هذه الرؤيا . وهذا هو السبب فى أن أول تأليفى كان لأجل الاله الذى تصادف بحى . عيد نذره . ثم إنى بعد خدمتى الآلهة حدثت نفسى إنه يجب على الشاعر ليكون شاعرا حقا ، أن يستمد مادته من الخرافات لا من الحجة والبراهين . وكذلك لم نكن الميثولوجيا من عملى ! وهذا بالضبط هو السبب الذى جعل تلك الخرافات فى متناول يدى ، وهى قصص أيسوب التى أحفظها عن ظهر قلب ، والتى أتخذتها مادتى بطريق المصادفة المحضة . هذا إذن ما يجب عليك ياسيس أن تشرحه لايفنيوس ، وبلغه تحيى وأيضاً نصيحتى . أن يأخذ فى متابعتى بأسرع ما يمكن إذا كان عاقلا حقا ! أما عن نفسى فيبدو لى إنى راحل اليوم إذ أن الأنين قد دعونى إلى هناك . »

القطعة الاولى

موقف الفيلسوف تجاه الموت - الانتحار .

حينئذ قال سيمياس : « ياها من نصيحة جميلة ياسقراط تلك التى توجهها لافنيوس ! وفى الواقع كثيرا ما اتفق لى أبى قابله . وبدون شك إذا حكمت

عليه بناء على تجربتي - فإنه لن يكون على استعداد لأن يستمع لنصيحتيك فاجاب سقراط ثم ماذا ! أليس ايفينوس فيلسوفا ؟ - فقال سيمياس اعتقد أنه كذلك - وحينئذ فلن يطلب ايفينوس - وكل من شارك في الفلسفة مشاركة تامة - خيرا من ذلك . غير أنه من المحتمل ألا ينتحر لأن ذلك - كما يقال - شيء غير مسموح به . وعندما قال ذلك ترك ساقيه تهوى إلى الأرض . ومن هذه اللحظة اتخذ هذه الجلسة واستمر في حديثه .

عند ذلك التفت إلى سيمياس بهذا السؤال : « كيف تستطيع أن تقول ياسقراط أن الاتحار ليس أمراً مباحاً ، ومن جهة أخرى أن الفيلسوف لا يطلب خيراً من متابعة ذلك الذي يموت ؟ - ماذا ياسيديس ! ألم تعلم مثل هذا النوع من المسائل أنت وسيمياس أنما اللذان صحبتهما فيلاروس ^(١) - لا . أو على الأقل لم نلتق شيئاً واضحاً ياسقراط . ومع ذلك فاني أتكلم عن هذا أيضاً بالسمع . ومن غير شك أن الذي استطعت أن أتسله على هذا النحو ، ليس هناك من شيء بمعنى من قوله . وقد يكون الاليق في الواقع ، لذلك الذي عليه أن يرحل إلى هناك أن يستقصى أمر الرحلة إلى هذا المكان وأن يقص في أسطورة ما يعتقده عنها . أي نعم ! ماذا يمكن أن نفعل غير ذلك في هذه الفترة التي تمتد حتى غروب الشمس ^(٢) ؟ - حدثنا اذن ياسقراط ، على أي وجه يمكن أن تذكر أن الاتحار أمر مباح ؟ حقا لقد سبق أن سمعت بنفسى من فيلاروس يكرر (وهذا ما كنت تطلبه الساعة) عندما كان يقيم بين ظهرانينا ، كذلك سمعت آخرين يقولون : لاحق لنا في قتل أنفسنا . ولكنى لم أنعم عن أحد شيئاً واضحاً محسباً في هذا الصدد .

(١) بعد أن طرد من إيطاليا أسس في طيبة جنية فيثاغورية .

(٢) وهي الساعة القانونية للتنفيذ في الذين حكم عليهم بالإعدام .

فقال هيا لنبحث المسألة عن طيب خاطر ! إذ من الممكن حقاً ، وبعد كل شيء ، أن أعلمك شيئاً . ومن المرجح مع ذلك أن يبدو لك هذا الشيء غريباً لماذلا يبدو غير هذه الحالة بين جميع الحالات التي تبدو بسيطة ، والتي لا تخضع أبداً من الإنسان كما تختمل المسائل الأخرى أى سؤال طبقاً للازمة وطبقاً للأشخاص ، لنعرف هل الموت خير من الحياة ؟ وحيث أنه من ناحية أخرى يوجد أناس يفضلون الموت على الحياة ، فمن المرجح أن يبدو لك غريباً أن يكون كفراً من جبهتهم اكتسابهم هذا الخير بأنفسهم ، بل على العكس يجب عليهم أن ينتظروا محسناً أجنبياً ! « فابتسم سيس في وداعة وقال بلهجة بلده : فليفهم الآلهة زنى ^(١) ؛ فأجاب سقراط : يمكننا أن نجسد في الواقع في هذه القصة شيئاً غير معقول ومع ذلك فليس الأمر كذلك ، بل على العكس من المحتمل جداً ألا يكون ذلك بدون سبب وهناك بهذا الصدد عبارة تذكر في الأسرار (Mysteres) : « إن مقامنا نحن بنى الإنسان ، عبارة عن سجن ^(٢) . وواجب الإنسان ألا يحرق نفسه أو يهرب منه . عبارة عظيمة في نظرى بدون أدنى شك بقدر ما هي قليلة الوضوح ! والحقيقة على ما يلوح لى أنها تعبر تعبيراً رائعاً عن الحقيقة التالية : إن أولئك الذين نعيش تحت حراستهم هم الآلهة ؛ أما نحن بنى الإنسان فلسنا إلا جزءاً مما يملك الآلهة ألا يبدو لك الأمر واضحاً هكذا ؟

فأجاب سيس : أنه يبدو لى هكذا تماماً فاستأنف سقراط : وأنت لو أن أن واحداً ممن هم فى ملك يمينك قتل نفسه دون أن تشير عليه بذلك ألا تحقد عليه ؟

(١) معنى هذا أن قول سقراط يفهمه الآلهة أما هو فماجز عن فهمه .

(٢) معنى غير واضح فى النص اليونانى - كما يقول - روبان وطبقاً لما سياتى بعد أنه مكان تحفظ فيه جماعة من السجنين قريب من معنى السجن : النفس فى سجن هو الجسد وعلى العكس إن ترجمة العبارة بمركز حراسة لا ينطبق على النص

ثم ألا تعاقبة لفعلة هذه إذا ما وجدت وسيلة ما لعقابه؟ فقال من المؤكد أنى أفل ذلك ومن المحتمل إذن أنه على هذا المعنى أليس من الخطأ إذن أن تقول إنه لا ينبغي أن تقتل أنفسنا وأن نتنظر وبالاتظار حتى تبعث إلينا الآلهة أمرا شيئا بذلك الذى يعرض لى اليوم .

اعترضى سيبس :

فقال سيبس فليكن . أى نعم إنى أجد هذا طبيعيا ، ولكن الأمر مختلف عما كنت تردده الآن من أن الفلاسفة يقبلون الموت فى سهولة ويسر . وأن هذا ياء قراط ليبدو كأنه تناقض إذا كان هناك حقا داع قوى للقول بما كنا نقوله منذ لحظة : من أننا نعيش فى رعاية الآلهة وأنا نكون جزءا مما يملكون وأنه لا يحدث فى الواقع أى حنى عند عقل الناس عندما يخرجون عن هذه الرعاية حيث يقودهم ويرشدهم احكم القادة وهم الآلهة . وهذا غير مفهوم ! إذا أنه ليس من المعقول على هذا الوضع على الأقل ، أن تصور أن فى إمكان الإنسان ، حالما يتحرر ، أن يجد مزايا أعظم من هذه التى يتحصل عليها فى سجنه الحالى ومع ذلك فلربما تجول هذه الافكار بنفس رجل عديم الادراك : يجب أن يتخلص من سيده بالهرب وربما لا يظن أنه يجب ألا يهرب من تحت ساطانه ، حين يكون هذا السيد رجلا خيرا ، بل بالعكس ينبغي أن يبقى ما أمكن قريبا منه . وإن فكرة الهرب تدل على نقص فى التفكير من جانبه . اما الرجل ذو البصيرة النافذة فإنه يرغب أن يكون دائما قريبا من ذلك الذى يفضل . وعلى هذا النحو إذن ياسقراط نجد أن الطبيعى هو تقيض ما كان يقال منذ هنية لأنه خالى بالرجال الأذكاء أن يغيظهم الموت أما الحقى فيغتبطون له . »

كان سقراط يصغى إلى سيبس وقد سر كما يلوح لى ، بالمشكلة التى أثارها

فنظر إلينا قائلاً : « حقا أن سيبس يبحث دائما عن بعض البراهين ، وليس لديه أقل ميل إلى أن يؤمن في الحال بما يقال - فقال سيمياس : ومع ذلك ياسقراط إنى أرى أيضا أن هناك بعض الصواب في كلام سيبس . فلأى غاية يهرب رجال حكماء حقا من سادتهم الذين يفضلونهم ويتأون عنهم بقلوب مبهجة ؟ وفوق ما تقدم فإنى أرى أن أعترض سيبس موجه اليك ، حيث أنك بدورك تتقبل بقلب مبهج فراقنا ، نحن وهؤلاء السادة الأفاضل ، الذين وافقت على أنهم الآلهة - فأجاب سقراط : إنك مصيب لأنى أعتقد أنى قد فهمتك . وهذا مأخذ يجب على أن أدفعه ، تماما كما لو أننا فى المحكمة ! - فقال سيمياس : إن الأمر كذلك . فأجاب سقراط : حسنا هيا بنا . وسابذل جهدى لأن أقدم أمامكم دفاعا أكثر أقتناعا من من دفاعى^(١) أمام القضاة ! ثم أضاف : نعم إنى أعترف لكما أنى سيمياس وسيبس بأنه لولا اقتناعى بأنى ذاهب أولا إلى جوار آلهة آخرين وحكماء خبيرين ، ثم بعد ذلك بجوار رجال سبقونا ، هم خير من رجال هذه الدنيا ، لآخطأت خطأ كبيرا إن لم أثار ضد الموت ، ولكن فى الحقيقة ولتعلّموا ذلك جيدا أنى لم ألح فى الدفاع لأملى فى الرحيل إلى جوار أناس خبيرين ؛ بل بالعكس إن الأمر يتعلق برحلى إلى جوار آلهة هم سادة أفاضل حقا . نعم ولتعلّموا أيضا بأنه إذا وجد شئ من هذا القليل إدافع عنه بكل قوة ، فإنما هذا هو أيضا ذلك الشئ ! والنتيجة أنى فى هذه الظروف ليس لدى بعد الأسباب نفسها لى أسخط . ولكن على النقيض عندى أمل عظيم بأن هناك شيئا ما بعد الموت . وكما تقول سنة قديمة ان فى هذا الشئ خيرا كثيرا للصالحين وليس للاشرار . فقال سيمياس : ماذا تريد أن تقول ياسقراط ؟ هل تستطيع أن تحتفظ بهذه الأفكار لنفسك وأنت تزعم الرحيل ؟ وهل أطلعنا عليها ؟ لأن

(١) أن الدفاع الذى قيل بأنى من الأول الزوج الذى سيملته سقراط والذى ستهرب دوافعه مرقفه ذاك .

هنا في الحق - في هذا رأيي - خيرا مشتركا بيننا جميعا . وفي الوقت نفسه تكون قدمت دفاعك إذا حدث وأقنعنا بحديثك .

نرمضل كرىتموه :

فقال حسنا ! سأحاول ذلك . ولكن لننظر أولا إلى ما يبدو أن كريتون الطيب يريد أن يقوله لي منذ وقت طويل فقال كريتون : ما هذا الشيء ؟ إنه لا يبدو ما يكرر على منذ عهد طويل ذلك الذي كلف أن يناولك السم فهو يريد أن أوضح لك أن تحدث بأقل ماء ممكنك إنه يقول إنه ينطق للذي يكثر الكلام أن يضطر إلى شرب السم مرتين أو ثلاثا . إن الانسان يهيجه الأسراف في الكلام ولذا يجب عليه أن يتجنب أيضا فعل السم حينئذ قال سقراط : « دعه وشأنه ! فما عليه إلا أن يهيء أمره لكي يمطنيه مرتين أو ثلاث مرات أيضا إذا لزم الأمر ! - فأجاب كريتون : لعمري هذا هو تقريرا الجواب الذي كنت أتوقعه . ولكن منذ زمن طويل وصاحب السم يزعجني بالحاحه .

سقراط بهرر موقفه : الموت فخرير الفكر

فأجاب سقراط : دعه وشأنه ومع ذلك أود الآن أن أقدم حسابا لكم أنتم يا قضائي . وأن أدلي لكم بالأسباب التي تجعلني أنظر إلى الرجل الذي قضى حياته في الفلسفة حقا ، بأن نفسه مليئة بثقة عظيمة في ساعة الموت . وبأنه هو الذي يؤمل أملا عظيما في أن ياتي في الدار الآخرة خبرات عظيمة جدا حين يموت ! فكيف يمكن إذن أن يكون الأمر حقا هكذا ؟ ها كما أي سيمياس وسيبس ما سوف اجتهد في تفسيره لكم . في الواقع أني أخشى أن أقرر أن من يتعلق بالفلسفة بمعناها الصحيح ، فإن يشك الآخرون في أن انشغاله الوحيد هو في أن

يموت وكونه ميتا . فإذا كانت هذه هي الحقيقة فإنه من المستغرب حقا ألا يهتم
لشيء آخر طول حياته غير الموت . ثم إذا جاء هذا الشيء غضب له وهو الذي
كان حتى ذلك الوقت موضع حبه واهتمامه ! »

هنا أخذ سيمياس يضحك ثم قال : « بحق الإله زيس يأسقراط إنه لم تكن
عندى أية رغبة في الضحك منذ هنية ، ولكنك أنت الذي أضحكنتي ! ذلك أني
أعتقد أن الشعب إذا ما سمعك تتحدث هكذا سيجد ^(١) أن من الصواب حقا
مهاجمة أولئك الذين يشتغلون بالفلسفة . وسينضم إليهم في ذلك جميع أهل بلادنا
بدون تحفظ . وسيقولون إن هذه هي الحقيقة المجردة ، إن الذين يشتغلون بالفلسفة
أناس يتوقون إلى الموت . إذا كان هناك شيء لا يشك فيه الشعب حقاقوه أن هذا
حقا هو المصير الذي يستحقونه ! - ولعمري يا سيمياس أن الشعب مصيب
في هذا القول ، سوى أنه يشك في ذلك حقا . أما ما يشك فيه الجمهور فهو :
على أية صورة يرغب الفلاسفة في الموت ، وبأى طريقة أيضا يستحقون الموت
وأى نوع من الموت ، يستحقه أولئك الذين هم فلاسفة حقا . ثم قال إنه من
الواجب أن نتحدث فيما بيننا وندع الجمهور جانبا !

« أن الموت في رأينا شيء ذو خطر - فأجاب سيمياس . نعم من غير شك
وهل الموت شيء آخر غير انفصال النفس عن الجسم أليس كذلك ؟ ثم موت
الانسان ، أليس هو أن ينفرد الجسم بنفسه بعيدا عن النفس لامنفصلا عنها
وإن النفس تنفرد من جبتها بذاتها بعيدة عن الجسم ومنفصلة عنه لأن الموت ليس

(١) إشارة ممكنة إلى ما يقوله أرسطوفان عن تلاميذ سقراط (كانوا يقولون إنهم
يصف أموات لإصفرار وجوههم) وإلى الموت الذي لا قوة في ختام النص

شيئا آخر غير هذا ، أليس كذلك ؟ .. فقال كلا ، وإنما هو هذا بعينه . ولنتظر الآن يا صاحبي هل يمكنك أن تشاركني رأيي ، فالواقع أن هذا شرط لتقدمنا في معرفة موضوع بحثنا . فهل من شأن الفيلسوف في نظرك أن يجتهد في تحصيل اللذات المزعومة كاللأكل والملبس ؟

- فقال سيمياس - بأقل ما يمكن يا سقراط ! - وملذات الحب ؟ كلا على الإطلاق ! - ثم أخيرا مطالب الجسد ؟ وفي نظرك هل لهذه المطالب قيمة في رأي مثل هذا الرجل ؟ فامتلاك ثوب مثلا أو نعال ممتازة أو أى زينة أخرى للجسم هل هل لهذه الأشياء قيمة عنده أو ترى أنه يحقرها ، اللهم إن لم تكن هناك قوة قاهرة تضطره أن يأخذ منها بنصيب ؟ - فقال سيمياس : في رأيي أنه لا يأبه بها على الأقل إذا كان فيلسوفا حقا .

فاستطرد سقراط قائلا : حينئذ هل من رأيك أن مشاغل مثل هذا الرجل لا تتجه إلى ما يتعلق بالجسد ؟ أم بالعكس تنفصل عن الجسد وتتحول نحو النفس في حدود متدبرته ؟ - نعم ، مافى ذلك شك - وفي البداية هل في مثل هذه الظروف إذن يظهر الفيلسوف عندما يعمل جاهدا في فك صلة النفس بالجسد ، الأمر الذى لا يفعله أى رجل آخر ؟ - هذا واضح كل الوضوح - وبدون شك هل من رأى الجمهور يا سيمياس أن الرجل الذى لا يجده لذة في مثل هذه الأشياء والذى لا يأخذ منها بنصيب لا يستحق أن يعيش ، بل بالعكس يبدو قريبا من منيته حتى أنه لا يقيم وزنا للملذات التى تتخذ الجسد مطيتها ؟ ^(١) - إن ماتقرله هو بالتأكيد الحقيقة بعينها . - والآن فيما يخص العقل بذاته ، أجبني بنعم أو لا ، هل

(١) المعنى الاجمالى لتلك القطعة : أن أغلب الناس يجدون في مطالب الجسد لذة وابة لذة . فيسبون نحوها ، أما الفيلسوف فلا يحتاج الى مثل هذه المطالب . فان نفسه تصبو الى لذة أعلى .

يقوم الجسد عتبة في سبيل البحث^(١) ؟ فإن فكرتي ترجع مثلاً إلى هذا : هل تصل بعض الحقائق إلى الناس بالبصر كما تصل إليهم بالسمع ، أم أن هذا الأمر على الأقل هو كما يكرره لنا الشعراء دون انقطاع من أننا لا نسمع ولا نبصر شيئاً على حقيقته ؟ ومع ذلك إذا لم يكن لهاتين الحاستين من بين الاحساسات الجسدية تحقيق وتأكيد ، فلا يمكن أن نتوقع معرفة أكثر تحقيقاً من الاحساسات الأخرى التي هي فيما أظن أدنى منها في الواقع^(٢) . أليس هذا هو رأيك أيضاً ؟ - فقال هذا مؤكداً تماماً . فقال سقراط : متى إذن تصل النفس إلى الحقيقة ؟ فمن ناحية شروع النفس في مواجهة مسأله ما بمساعدة الجسد حينئذ يكون الأمر واضحاً ، ذلك أن الجسد يخذلها تماماً - إنك تقول حقاً . - ومن ثم أليس في فعل التعقل إذن أن النفس ترى بوضوح حقيقة الشيء وتبدو لها في جلاء ؟ - نعم - وأنها لتعقل على أحسن حال بدون شك حين لا يعترها أى اضطراب من أية جهة لا من السمع ولا من البصر ، ولا من ألم ولذة أيضاً ؛ ولكن على العكس حين تنزل بنفسها بقدر المستطاع ، وتطرح الجسد جانباً وتقطع ما استطاعت ، كل صلة وكل ارتباط به ، تاتفة الى الحقيقة - إن هذا حسن ! - وفوق ذلك أليس في هذه الحالة أن تزدري نفس الفيلسوف الجسد إلى ابعاد حد وتهرب منه ، بينما هي تسعى من جهة أخرى إلى الانفراد بنفسها ؟ - إن هذا واضح كل الوضوح !

- والآن ماذا تقول ياسيميئاس فيما يلي ؟ أثبتت وجود شيء يكون عادلاً بذاته أم نكره ؟ اننا تثبته بكل تأكيد وحق الاله زيس ! وهلا ثبت كذلك وجود شيء هو جميل وخير ؟ - كيف لا ؟ - وهل من المحقق انك الآن لم ترَ قط شيئاً

(١) السؤال يتردد ثانية . هل النفس أو العقل محتاجان الى الجسد ، ليصلا الى المعرفة التامة أما انهما يعرفان أكثر إذا ابتعدا عن الجسد . وما علاقة النفس بالجسد هل هي علاقة روحية بمادة عن ملذات الحياة .

(٢) الحواس العليا هي النظر والسمع . أما بقية الاحساسات نفسية .

من هذا القبيل بعينيك ؟ - فاجاب كلا بالمرّة - وحينئذ هل ادركتها بحاسة أخرى غير الحواس التي تتخذ من الجسد آلتها ؟ ثم إن ذلك الذي اتكلم عنه انما اتكلم عنه من جهة أنه ينطبق على المظنة والصحة والقوة ، واما عن الباقي فيكون في كلمة واحدة بدون استثناء : هي - حقيقة : أي بالضبط ماهية كل من هذه الاشياء ^(١) . وعلى ذلك هل تكون ملاحظة ما في هذه الاشياء من حقيقة عن طريق الجسد ؟ أو أن ما يحدث هو بالاحرى أن ذلك الذي يكون من بيننا قد استعد الى أعظم درجة وبكل دقة ، لأن يتعلل في ذاته كل واحد من هذه الأشياء التي ينظر اليها ويتخذها موضوعا ، ^(٢) هو الذي يجب أن يقرب إلى أقصى حد من معرفة كل واحد منها ؟ - هذا مؤكد اطلاقا - وعلى ذلك من ذا الذي يحقق هذه النتيجة في أتم صفاتها إلا ذلك الذي يستخدم الفكر وحده في أعلى درجة ممكنة ليقرب من كل شيء ، دون أن يلجأ في عمل الفكر لا للبصر ولا لأية حاسة أخرى ، ودون أن يجرّ وراءه واحدة منها في الاستدلال ؟ وذلك الذي يشرع بواسطة الفكر في ذاته وبذاته وبدون مزيج ، في اقتناص الحقائق ، كل منها في ذاتها كذلك وبذاتها وبدون مزيج ؟ هذا بعد أن يتخلص ما امكن من عينيه ومن اذنيه او بتعبير أصح من الجسد ، إذا انه هو الذي يدخل الاضطراب إلى النفس كما اتصلت به ويعنهما من الحصول على الحقيقة والتفكير ؟ اليس هذا هو ياسيمياس ، الذي يدرك الحقيقة إذا كان ثم في العالم إنسان يدركها ؟ فاجاب سيمياس ، من المستحيل ، باسقراط ، ان يكون هناك كلام أكثر حقا من هذا !

فاستطرد سقراط قائلا : « على ذلك فإن كل هذه الاعتبارات تبعث بالضرورة في نفوس الفلاسفة الحقيقيين اعتقادا كفيلا بأن يوحى اليهم في أحاديثهم الحديث التالي : « نعم ، قد يكون هناك طريق ضيق يقودنا في خط مستقيم

(١) أي أن المعنى ينفذ إلى ماهية الشيء ، فيقول عنه كذا وكذا .

(٢) العلم - معرفة حقيقة الشيء . فإذا الذي يكون قد استعد لأن يدرك بالعقل لا بالحواس الشيء الذي ينظر فيه لا يطلب عرضا بل ماهية . فهذا الرجل من بيننا يكون قد اقترب من المعنى وعرف الأشياء في ذاتها .

حين يصبحنا الاستدلال في بحثنا . وهذه هي الفكرة : ! طالما أن جسدنا موجود معنا ، وطالما أن نفسنا متمزجة بهذا الشيء الردي ، فلن نحصل على موضوع رغبتنا^(١) بقدر كاف ولنفل إن هذا الموضوع هو الحقيقة . وفي الواقع أن الجسد لا يقيم آلاف العقبات فحسب بالنظر لضروريات الحياة ، ولكن قد تطرأ بعض الأمراض ، وهذه عقبات جديدة تعترض سبيلنا إلى الحقيقة ! وهو يملأنا بأنواع الحب والرغبات والخوف وكل أنواع الخيالات والحزبيلات التي لا تنحصر ، إلى درجة أن بواسطته (أى نعم هذه حقا الكلمة المعروفة) لا تأتينا في الحقيقة أية فكرة سليمة ؛ لا ولا مرة واحدة ! أنظر إلى الحروب والفن والمعارك ليس لها من باعث غير الجسد ومطالبه . فامتلاك الخيرات هو السبب الأصلي لجميع الحروب وأنتا إذا دفننا إلى تحصيل الخيرات ، فإن ذلك بسبب الجسد الذي يصيرنا عبيدا في خدمته ! وبسبب زلته أيضا ؛ بسبب كل هذا ، نحن نتكاسل في التلاطف . ولكن مما يزيد الطين بلة ، أننا قد وصلنا في النهاية إلى أن يكون لنا بعض الهدوء من جانبه لكي نتجه إلى موضوع مامن التفكير ، فإن أبحاثنا بسودها الاضطراب من كل جهة مرة أخرى بسبب هذا الدخيل الذي يجعل في آذاننا وقرا ويهث فينا اضطرابا وبشع قلقا إلى درجة يجعلنا عاجزين عن تمييز الحقيقة . وبالعكس لدينا البرهان على أننا إذا أردنا أن نعرف شيئا ما معرفة خالصة ، يجب علينا أن نفصل عنه ، وأن ننظر إلى الأشياء في ذاتها بالنفس ذاتها ، وحينئذ ، فيما يلوح لي ، نحصل على الشيء الذي نعلن أننا نجه : وهو الفكر .

(١) فقرة محل نقاش . ومع ذلك فإن تنابع الأفكار يظهر واضحا « عندما تتقل ، نذهب مباشرة الى النهاية الحقيقية الجوهرية لأي شيء ، وبأبصر طريق (الفكر) » وإذا قلنا : لأنفسنا نحن كل ظاهرة جسمانية ، عن لحساسات وانفعالات إذا أدخلناها في التمثل فإنها تصرفنا حتما عن هذا الطريق الضيق وإنكنا طريق مؤسكدة ومباشرة . وبالاختصار هذا ملخص لما يردده أفلاطون وكذلك فعل ديكارت - عندما عرف حقيقته بأنها الفكر قال لنفسه في مقد : التأملات الثالثة « سأغمض الآن عيني وسأسبب أذني وسأخلص من كل حواسي وسأحدث مع نفسي فقط ، فأحاول ..

وذلك عندما نموت كما تعنى هذه الحجة ، وليس خلال حياتنا ! وإذا كان من المستحيل فى الواقع ألا نعرف شيئا ما معرفة خالصة ، فى حالة الاتصال بالجسد فأحد أمرين : إما أنه ليس من الممكن لنا ، بأى حال من الأحوال أن نصل إلى تحصيل المعرفة ، وإما أن يتيسر لنا ذلك بعد الموت ، لأن النفس فى هذه اللحظة ، تكون فى ذاتها وبذاتها مستقلة عن الجسم وليس قبل ذلك . وفضلا عن ذلك يبدو أن هذا هو الوضع الذى نكون فيه أقرب ما يمكن إلى المعرفة فى أثناء حياتنا ، أى حينما لا يكون لنا أى ارتباط أو صلة بالجسد إلا للضرورة القصوى ، حينما لاتصل عدوى من طبيعته الفاسدة . ولكن عندما تطهر من كل صلة به وإلى اليوم الذى فيه يفك الإله كل قيودنا ، وعندما نصل فى النهاية إلى التطهر على هذا النحو ، لأننا نكون قد تخلصنا من حماقة الجسد ، فإننا نتحد فيما يظهر بكائنات شبيهة بنا ، ونعرف بأنفسنا فقط كل ما هو بسيط (غير مختلط) ومن جهة أخرى . من المحتمل أن تكون هذه هى الحقيقة . أما أن لا يكون الإنسان تقيا ويستحوذ على ما هو نقي ، فهذا فى الواقع مانحشاه والشيء الذى لانسمح به ! » هذه هى بالضرورة فيما أعتقد - ياسيمياس - الأقوال المتبادلة والأحكام الصادرة من جميع أولئك الذين هم أصدقاء المعرفة بمعنى الكلمة . ألا يبدو لك الأمر كذلك ؟ - نعم وليس هناك شىء أرجح من ذلك ياسقراط .

التطهير :

وتابع سقراط حديثه قائلا : هكذا يا صاح ، إذا كانت هذه هى الحقيقة فيأله من رجاء عظيم لذلك الذى بلغ هذه النقطة من طريق ! وإذا كان لابد من حدوث هذا الأمر فى مكان ما ، فإنه يحصل بمقدار كاف على ما كان من جانبنا ، غاية الجهد عظيم أثناء الحياة السابقة ، ولهذا فإن هذا السفر الذى أومر

به الآن مصحوب بأمل سعيد^(١) وبالمثل يحدث ذلك لكل من يقدر أن فكره على استعداد ويستطيع أن يقول إنه متطهر - فقال سيمباس : هذا مؤكد ولكن ليس التطهير بالذات هو ما تقول به السنة القديمة^(٢) حقا أى وضع النفس بعيداً عن الجسد بقدر الأمكان وتعويدها على أن ترجع إلى نفسها وتجمع نفسها متخلصة من كل وجهة من وجهات الجسد ، وأن تعيش ما استطاعت في الظروف الحالية تماماً كما تعيش في الظروف المستقبلية ، منفردة في نفسها ، منفصلة عن الجسد كما لو كانت قد تحللت من قيوده ؟ - فقال : هذا مؤكد - ثم أليس حقا أن المعنى الدقيق لكلمة « موت » هو أن النفس تنفصل وتنزل عن الجسد ؟ هذا حق تماماً - وأما ، الذين يملكون دائماً هذا الانفصال كما تقول أكثر من غيرهم ، والذين هم وحدهم يهتمون به ، فهم أولئك الذين يشتغلون بالفلسفة بمعنى الكلمة : فالموضوع الخاص الذى يمارسه الفلاسفة : هو فصل النفس عن الجسد وإبعادها عنه . أليس كذلك ؟ - هذا واضح كل الوضوح .

- ألا يكون ذلك إذن ، كما قلت في البداية ، أمراً مضحكاً من جانب رجل كان يستعد طول حياته ليقترب بقدر المستطاع أسلوب حياته من الحالة التى يكون عليها الانسان عندما يكون ميتاً ، أن يثور بعد ذلك ضد النهاية عندما تعرض له ! - إنه شيء مضحك بالتأكيد ! فقال وهكذا إذن ياسيمباس يكون فى الحقيقة ،

(١) فى كريتون تقول القوانين إن سقراط لم يهرب المدينة إلا مرة واحدة - بخدمة فى الجيش وأنه لا يوجد أسمى مقام أكثر منه نفوراً لأى انتقال حتى إنه فضل الموت على النفى :
(٢) هذه السنة القديمة أوهى الأورفية والكتب القديمة التى نشأت عن الصفائح الذهبية المكتشفة فى إيطاليا وكريت تملنا - علاوة على ذلك - أفكاراً متعلقة بطبيعة النفس ومصيرها وأوامرها العملية وبخاصة الامتناع عن الأكل والتعليم والتطهير وهى تضمن للنفس رحلة خالية من الأخطاء كما - أنها تضمن للنفس السعادة عند هادس وقد دخلت هذه الأفكار فى الفيتاغورية

أولئك الذين يشتغلون بالفلسفة بمعناها الحقيقي إنهم يتدربون على الموت وأن فكرة أن يكون الانسان ميتا تكون أقل رهبة لديهم من بقية الناس ! وهذا ما يساعدك في الحكم . فإذا كان حقا أنهم قد خاصموا جسدكم بكل طريق ، وإذا كانوا من ناحية أخرى أنهم يرغبون أن تكون أنفسهم في ذاتها وبذاتها ، ومع ذلك يكون تحقيق هذا الأمر يرعبهم ويشيرهم ، ألا يكون ذلك منتهى الحماقة والغباوة ! نعم وإن رحيلهم بدون بهجة إلى ذلك المسكان ، حيث يأملون أن يلقوا فيه ، عند وصولهم ، ذلك الذى كان موضع حبيهم أثناء الحياة ، وهى الفكرة التى كانوا لها يعيشون وأيضاً يأملون أن يتخلصوا من صحبة ما كانوا منه ينفرون ؟ ماذا ! أن موضوع محبة الانسان من مثل الزوجات والصبيان وقد إستطاعوا ، وهم ميتون ، أن يوحوا إلى كثيرين ، أن يذهبوا مختارين إلى ديار هادس ليلحقوا بهم ، يحدوهم الأمل بأنهم سيجدون موضوع رغبتهم ويعيشون معه ! وعلى النقيض من ذلك ، الرجل الذى يكون قد هام بالفكر ، والذى يكون قد اعتنق بحماسة هذا الأمل نفسه ألا يلقاه لقاءً حقا إلا عند هادس ، هل هذا الرجل يهيج غضبا عند الموت ، وهالا يقتبط عند ذهابه إلى تلك الديار نفسها ، هذا ما يجب أن نفكر فيه إذا كان حقا هذا الرجل ياصح فليسوفاً حقا ، لأنه سيكون لديه اعتقاد قوى بأنه لن يلقى الفكر خالصا فى أى مكان إلا هناك . ولكن إذا كان الأمر كذلك ، ألا يكون الفرع من الموت عند مثل هذا الرجل منتهى الغباوة ، كما قلت منذ لحظة ! فقال : منتهىها بكل تأكيد ، قسما بريس !

الفضيلة الحقة :

وتابع سقراط قائلا : قل لى لا يكفيك الدليل الآتى ؟ أليس الرجل الذى تراه يغضب ساعة الموت هو ذلك الذى لا يحب الحكمة ، ولكنه يحب الجسد ؟ ولربما أحب هذا الرجل نفسه الثروة أيضا ، وربما أحب الجاه والألقاب علاوة على ذلك إما إحد هذين الشيئين أو الآخر ، وإما الشيئين مجتمعين - فأجاب : إن الأمر

كما تقول بدون شك - وعلى ذلك ياسيمياس ألا ينطبق مائدعوه بالشجاعة في أعلى درجاتها على أولئك الذين يكون استعدادهم على العكس مما كنت أقول ؟ ليس هناك أدنى شك ! - ألا يكون الأمر بالمثل فيما يخص الاعتدال وكذلك بالمعنى العادى لكلمة الاعتدال ؟ ألا يكون كبح جماح الشهوات ، واتخاذ موقف الازدراء والحكمة نحوها ، خاصا بهؤلاء وحدهم الذين يحرقون الجسد إلى ابد حد ويعيشون في أخضاض الفلسفة ؟ - فقال : بالضرورة - وانظر في الواقع وتأمل ببساطة شجاعة باقي الناس ، وتأمل كذلك إعتدالهم ، فستجد فيهما كل القاربة - وكيف يكون ذلك ياسقراط ؟ فأجاب قائلا : انك لا تجهل أن الموت يعتبر عند بقية الناس في عداد النوازل الكبرى - أه إنى أعتقد ذلك ! - ثم ألا يحفز الخوف من مصائب أكبر ، ذوى الشجاعة منهم إلى مواجهة الموت ، حين تقضى الحال مواجهته ؟ - إنه لسذلك ! - وهكذا بالخوف وبكونهم خائفين صار كل الناس شجعانا ما عدا الفلاسفة . ومع ذلك فليس من المعقول أن يستطيع الخوف والجبن أن يولد الشجاعة ! - إن ذلك ثابت بالتأكيد ! - ولننتقل إلى أصحاب الحكمة منهم ، ألا يحدث لهم بالمثل أن يكون نوع من فساد السيرة هو مبدأ عفتهم ؟ وهما قل باستحالة ذلك إلا أن الواقع مع ذلك إنهم في مثل هذه الحالة ذوو عفة بلها . ذلك لأنهم يخشون أن يجرموا من لذات أخرى يشتهونها ، وإذا ما امتنعوا عن بعض اللذات . فذلك لأن هناك لذات أخر تسيطر عليهم . ومهما سمينا الخضوع للذات فسادا ، إلا أن هؤلاء الناس مع ذلك يخضعون لسلطان بعض اللذات ، وبهذا هم يسيطرون على لذات أخرى وهذا يشبه تماما ما قلناه منذ هنيهة ، من أن أصل عفتهم هو نوع من الفساد ! - هذا محتمل في الحقيقة ^(١) .

(١) يقول ان خضوعى للذة هو السبب فى تسلطى على لذة وأرفض الآن لذة ما . لأنى أرى أن أنال لذة أكبر . بخضوعى لهذه الالذة هو أصل تسلطى على الالذة الحاضرة . لأن خضوعى للذة أكبر هو فساد . وكذلك الالذة أكبر يعلنى أنسلط على لذة أصغر . ولكن ليست هذه عفة .

أليس الواقع ، أى سيمياس العظيم ، أن الفضيلة طريق صحيح للمبادأة .
 بأن نبادل ملذات بملذات ، وآلاماً بآلام ، وخوفاً بخوف ، والخوف الأكبر
 بالخوف الأصغر ، تماماً كما يحدث عند المبادأة بالنقد . وعلى العكس ربما لا يكون
 هناك إلا نقد واحد ذو قيمة يجب أن يستبدل به كل ذلك ، وهو الفكر ! نعم
 قد يكون هو الثمن الذى تستحقه والذى به تشتري وتباع حقاً كل هذه الأشياء
 من الشجاعة والحكمة والعدل . وبالجملة فالفضيلة الحققة هى التى تكون مصحوبة
 بالفكر سواء كانت متصلة أو غير متصلة بالملذات أو بالخوف وما شابه ذلك .
 ومن جهة أخرى سواء كان كل ذلك منفصلاً عن الفكر أو موضوعاً لمبادأته ، فربما
 كانت مثل هذه الفضيلة خداعاً للبصر : إنها فضيلة ذليلة حقاً تعوزها السلامة
 وينقصها التأيد . وبالأحرى قد تكون الحقيقة الواضحة أن التطهير من كل هذه
 الشهوات يكون العفة والعدل والشجاعة . وقد يكون الفكر نفسه وسيلة التطهير ^(١)
 وأضيف إلى ذلك أنه ربما أن أولئك الذين ندين لهم فى إنشاء التعاليم الدينية ،
 لا يخلون من فضل . ولكن هذه هى الحقيقة التى ظلت زمناً طويلاً مستورة وراء
 هذه الأقوال الدامضة . فكل من يصل عند هادس ، وهو مدنس ، لم يتلق التعاليم
 الدينية كان مقره فى الحماة : بينما ذلك الذى تطهر وتعلم يعيش فى صحبة الآلهة عند
 ما يصل إلى هناك . وكما ترى أنه طبقاً لعبارة أولئك الذين يشتغلون بالتعليم
 الدينى « كثيرين هم حاملو العصي ونادرون هم كهنة الإله يا كوس » وهؤلاء
 الآخرون فى رأيى ، لا يعدون أولئك الذين كانت الفلسفة بمعناها الحقيقى شغلهم
 الشاغل . ولأجل أن أكون واحداً منهم ، فأنى من جهى وبقدر استطاعى لم أهمل
 شيئاً ، أثناء حياتى ، بل على العكس بذلت بدون تحفظ فى ذلك كل نشاطى . ومن
 جهة أخرى إذا كانت حماسى مشروعة ، هل انتهت إلى شئ . من النجاح ؟ هذا
 ما سنأكد منه إن شاء الله ، وعندما نصل إلى هناك بعد حين . وهذا هو رأيى الخاص .

(١) هذه فكرة فيثاغورية تقول إن العلم وسيلة لتطهير النفس .

- وقال هذا هو دفاعي ، ياسيمياس وياوسيس ، وهذه هي الأسباب التي أترككم بسببها أنتم وسادتي هنا ، دون أن أشعر بألم أو بغضب ، لأنني سألقى هناك - بكل تأكيد - سادة خبيرين ، كما سألقى رفاقا صالحين . حقا إن العامة قليلو الإيمان في هذا الموضوع . فإذا كنت إذن في دفاعي أكثر اقناعا لكم مني لدى قضاة أثينا ، فإن ذلك حسن .

الجزء الثاني

مسألة خ - لود النفس .

وقد أدى حديث سقراط الى هذا الجواب السريع من سيس : كل هذا ، في رأي الشخصي ، كلام طيب جدا ، ياسقراط ، واستثنى منه ما يتعلق بالنفس ، والذي هو منبع غزير للشك عند الناس . فإنهم يقولون لأنفسهم ، من الممكن جدا أن النفس عند مفارقتها للجسد ، لا يبقى لها أثر في أي مكان . وبالأحرى يمكن أن تفسد وتفتي في نفس اليوم الذي يموت فيه الانسان . وحالما تنفصل عن الجسد ، من الممكن أن تخرج منه لتبتدد كنفخة ربيع أو دخان وتذهب هكذا وتطير ، فلا يبقى لها أثر في أي مكان . ومع ذلك اذا كان حقا انها تجتمع في ذاتها وبذاتها في مكان ما ، بعد أن تكون قد تخلصت من الشرور التي كنت تستعرضها منذ هنية ، فاي أمل عظيم وجميل ، ياسقراط ؛ ينشأ من حقيقة كلامك وأنه مع ذلك ، في حاجة بدون شك إلى برهان . وهو ليس أمرا بسيطا فيما يرجح لا قناع الناس ، أنه بعد موت الانسان تعيش النفس بنشاطها الحقيقي وفكرها . - فقال سقراط : - هذا حق ياسيس . حسنا وماذا علينا أن نفعل إذا ؟ ليست رغبتك أن تتحدث عن هذا الموضوع نفسه إذا كان هو هو للحقيقة أم ليس كذلك ؟ - فأجاب : سيس نعم ولعمري إنه ليسرني أن استمع لأرائك في هذا

الموضوع . فقال سقراط : إني أعتقد على الأقل أنه لا يوجد أحد يتكلم ولو كان شاعرا هزلما ؛ يدعى إذا يستمع إلى الآن ، أنني ثرثار يتكلم عن أشياء لا تعنيه وعلى ذات إذا كان هذا هو رأيك ، فيجب أن نبحث المسألة بحثا شاملا .

مهمة الاضداد :

« لنبحث المسألة على هذه الصورة تقريبا : هل أرواح الموتى مقرها عند هادس بالاجمال أم ليست هناك ؟ الواقع أنه طبقا للسنة القديمة التي ذكرناها آنفا ، توجد النفوس التي رحلت من هنا ، وإني أصر على أن النفوس تعود الى هنا من جديد وتولد مرة أخرى من أولئك الذين قدموا هناك وإذا كان الأمر كذلك ، وإذا كان الأحياء يخرجون من الموتى ، فإذا يمكن أن تقبل إلا أنه يجب أن توجد نفوسنا هناك ؛ لأنه لا يمكن بدون شك أن يتحقق ميلاد جديد لنفوس لم تكن موجودة وهذا يكفي لإثبات هذا الوجود ، ولا يوضح أن ميلاد الأحياء ليس له على الإطلاق أصل غير الموتى . وعلى العكس إذا لم يكن الأمر كذلك ، فمن الضروري أن نبحث عن حجة أخرى . فقال سيبس هذا مؤكد .

واستأنف الحديث قائلا ، احذر من أن تنظر إلى الأمر من ناحية الناس فقط ، ولكن اذ أردت أن يكون الأمر أسهل فهيا ، فلتنظر اليه من ناحية كل ما هو حيوان ونبات . وبالاختصار عندما نستوعب كل ما يولد ، لننظر إذا كان كل مولود يولد هكذا في كل حالة ، وبعبارة أخرى إن الاضداد لا تولد من شيء غير إضدادها ، وحيثما وجدت مثل هذه العلاقة : فمثلا بين الحسن والفتح الذي هو ضده كما أعتقد وبين العدل والظلم . وهذا ما يحدث طبعاً في آلاف الحالات الأخرى . ذلك إذن ما يجب أن نفحصه : هل من الضروري في كل حالة يوجد فيها الضد ألا يولد هذا الضد من شيء آخر على الإطلاق إلا ما هو

ضده ؟ فمثلا أليس من الضروري ، عندما يصير شيء ما كبيرا ، أن يكون صغيرا من قبل ، حتى يصير بعد ذلك كبيرا ، - نعم - أليس حقا أنه عندما يصير الشيء أصغر ، أن تكون هناك حالة سابقة كان فيها أكبر ، لتولد فيما بعد حالة يكون فيها أصغر ؟ - هذا حسن - وبالتالي كيد إن ما هو أضعف يولد مما هو أقوى ، وإن ما هو أسرع يولد مما هو أبطأ - هذا مؤكد . وماذا أيضا ؟ وعندما يصير شيء أردأ ، أليس يكون قد جاء عن شيء أحسن ؟ وشيء أكثر عدلا عن شيء أكثر ظلما ؟ في الواقع كيف لا يحدث هذا ؟ فقال يكنى إذن . فقد حصنا على المبدأ الكلى لكل كون : وهو أن من الاضداد تتولد ماهي إضداد لها - بكل تأكيد .

- والآن قل لي اليس في هذه الأشياء علاوة على ذلك شيء كالآتي : ألا يوجد بين الضد والضد الآخر في كل الحالات ، من حيث أنهما إثنان ، كون مزدوج : أحدهما يذهب من أحد الضدين الى ضده ، بينما الآخر على العكس يذهب من الثاني إلى الأول . وهاك في الواقع شيء أكبر وشيء أصغر : ألا يوجد بينهما زيادة وتقصان ، فيقال عن أحدهما أنه ينمو وعن الآخر أنه ينقص ، - فقال نعم - والتحليل والتركيب والتبريد والتسخين وكل تضاد من هذا القبيل ، ولولم يكن له دائما مسمى في لغتنا ، إلا ويحتمل في الواقع وفي كل الحالات هذه الضرورة نفسها بأن يتوالدا بالتبادل . وإن كل طرف يقبل كونا موجها ضد الآخر ! فقال نعم ، بكل تأكيد - فاستأنف سقراط : ما المراد إذن ؟ أليس « للحياة » ضد كما أن « لليقظة » ضدا هو النوم ، - إن هذا ثابت بالتأكيد ! وما هو هذا الضد فقال هو الموت - اليس حقا إن هذه الحالات تتوالد من حيث أنها اضداد ، وإن السكون بين أحدهما والآخر مزدوج حيث أنهما اثنان ؟ وكيف لا في الواقع ؟ فقال سقراط : إذن سأوضح لك أزواج الأضداد التي حدثتك عنها الآن ، هي وكونها المزدوج ، وأنت الذي ستشرح الآخر ، فأقول : من

ناحية « النوم » ومن ناحية أخرى « اليقظة » وبعد ذلك تجيب « اليقظة » من « النوم » ثم « النوم » من « اليقظة » . وأخير يكون طرفا الـكون أحدهما « النعاس » والآخر « اليقظة » هل يكفيك هذا أم لا ؟ - بكل تأكيد يكفي واستأنف حديثه قائلا : والآن دورك لتقول لى نفس القول عن الحياة والموت . فأولا ألت تقول إن « الحياة » ضدها « الموت » ؟ هذا ما أقوله - ثم ألا يتوالدان الواحد من الآخر ؟ - نعم - والذى ينشأ عن الحى ما هو ؟ فقال إنه الميت - ثم والآن ما الذى ينشأ عن الميت ؟ فأجاب سيبس : لا يمكننى إلا أن أقرر أنه هو هو الحى - وعلى ذلك ألا ينشأ عن الأشياء الميتة تلك الأشياء الحاصلة على الحياة والكائنات الحية ؟ هذا واضح جدا - فقال أليست نفوسنا إذن موجودة عند هادس ؟ - من المرجح ذلك - وأخير ألا يوجد من هذين الـكونين هنا ، واحد على الأقل لا شك فيه ؟ لأن لفظ « الموت » بعيد عن الشك فيما أظن ، أليس كذلك ؟ - فقال : بالتأكيد ، إنه كذلك . هذا ثابت . - فاستأنف سقراط وإذن كيف العمل ؟ فإذا لم نعوضه بالـكون المضاد ؟ حينئذ تكون الطبيعة عرجاء وأليس من الضروري أن نرد « للموت » كونا يكون مقابلا له ؟ فقال : هذا ، فيما إعتقد ، ضرورى جدا : - وما هذا الـكون ؟ - هو « عودة الحياة » . واستأنف سقراط قائلا : وحيث إن هناك « عودة الحياة » التى تكون كونا يذهب من الموتى إلى الأحياء ، أليس ذلك هو « عودة الحياة » ؟ - نعم بكل تأكيد - إذن قد اتفقتنا على هذه النقطة : إن الأحياء ينشأون عن الموتى ، كما ينشأ الموتى عن الأحياء . وإذا كان الأمر كذلك ، فيوجد هنا ، كما يبدو ، دليل كاف على ضرورة التسليم بأن نفوس الموتى موجودة فى مكان ما ، وأنها تولد ثانية من هذا المكان . - فقال : إنى ياسقراط أرى تبعا لما سلمنا به ، أنه بالضرورة كذلك . فقال : أنظر إذن ياسيبس ، هاك السبب الذى لأجله لم نكن نخطئين ، كما

يبدولى ، فيما سلمنا به ، فلنفترض أنه لا يوجد فى الحقيقة تعويض ابدى متبادل
للاكوان ، وأن هناك شيئا يشبه الدائرة لدورانها ، واسكن السكون يسير فى خط
مستقيم من أحد الأمتداد نحو ذلك الذى يواجهه فقط ، وبدون أن يعود إلى
الجهة المضادة نحو الضد الآخر ، أو يتم الدورة ، حينئذ نعلم أن جميع الأشياء تجمد
فى النهاية فى نفس الصورة ، وأن نفس الحالة تستقر فى جميع الأشياء ويتف
كونها - وكيف يكون ذلك - فأجاب سقراط ليس هناك أدنى صعوبة فى فهم
ما أقول . وبدلا من ذلك فلنفترض مثلاً أن «النحاس» موجود ، ولكن «البقطة»
لم تتولد من النوم ، لكى توازنه وتعادله ، حينئذ نعلم أن الحالة النهائية لكل
الأشياء تجعل من قصة أنديميون^(١) عملاً صيانياً واضحاً لا ينطبق فى أى مكان ،
حيث أن سائر الأشياء تكون فى نفس الحال وتنام مثله . ولنفترض أيضاً أن
كل الأشياء تتحد ولا تنفصل أبداً فلا تلبث أن تحقق كلمة « أنكساغوراس » :
« كل الأشياء مختاططة » كذلك لنفترض أخيراً يا عزيزى سيبس ، أن كل ما هو
مشارك فى الحياة يموت ، وأن الذى يموت يحتفظ بهذه الصورة نفسها ولا يعود
للحياة أبداً ، ألا توجد حينئذ ضرورة قاهرة بأن كل شئ فى النهاية يموت
ولا يحيا شئ ؟ ولنسلم فى الواقع بأن هذا الذى يحيا ، ينشأ من شئ غير الموت
وأن الذى يحيا يموت ، فبأى وسيلة تتجنب أن كل شئ يتلاشى فى الموت ؟ -
فقال سيبس : لا وسيلة على الإطلاق فى رأى . ولكن على العكس إن هذا الذى
تقول هو عين الحقيقة فى رأى . - فاستأنف سقراط قائلاً : ألا يوجد شئ فى
الحقيقة ياسيبس ، طبقاً لرأى الشخصى ، أحق من هذا ، ونحن لم نخذع فيما سلمنا به

(١) أسطورة الراعى أنديميون أنه سمح له بدخول الأولمب - وأراد أن يجعل ميرا
(إحدى الآلهة) تحبه ، فطرده من الأولمب - وحكم عليه أن ينام يوماً أبدياً .

بهذا الصدد . كلا إن هذه لأمر حقه : البعث - أى من الموتى - ينشأ الأحياء .
وأن لنفوس الموتى وجودا . وأتى أصغر على القول بأن مصير النفوس الخيرة
أحسن . وأن الشريرة لها أسوأ مصير .

مهمة التذكير

حينئذ أستأنف سيبس الحديث قائلا : فى الحقيقة أن ذلك أيضا هو معنى
الحجة المشهورة - (على فرض أنها صادقة ١) - والتي تعودت أن تتحدث عنها كثيرا .
فقال : إن تعلمنا ليس فى الحقيقة إلا تذكرآ ، وطبقا لهذه الحجة إنه لضرورة
من غير شك أن نتعلم فى زمن سابق ما نتذكره فى الوقت الحاضر . وهذا
لا يكون ممكنا ، لو لم تسكن نفسنا فى مكان ما قبل أن تأخذ بالسكون هذه
الصورة الإنسانية . وعلى هذا النحو إذن من المرجح أن النفس شىء خالد وتكلم
سيبياس بدوره قائلا : ولكن ياسيبس ؛ كيف ثبت هذا ؟ ذكرنى بهذا فأبى
لا أنذكره جيدا الآن . - فقال سيبس : إنه يوجد حقا دليل عظيم يثبت هذه
الحجة : ذلك بأن نسأل رجلا ، فإذا كان السؤال مرتبا ترتيبا منطقيا ، فإنه
يذكر من تلقاء نفسه ، كل شىء ، كما هو فى الحقيقة . ومع ذلك إذا لم يكن عنده
معرفة أو حكم صائب ، فإنه يكون عاجزا عن فعله . وانتقل بعد ذلك إلى
الأشكال وطرق أخرى من هذا النوع ، وحينئذ يكون لك الحق فى أن تعلن
بكل تأكيد ممكن ، أن الأمر كذلك .

- قال سقراط : من الممكن مع ذلك ياسيمياس أنه لا يمكن اقناعك على هذا
النحو على الأقل . انظر اذن ، إذا تأملت المسألة على هذا النحو تقريبا ، فانك
تشاركى رأى ، لأن كل ما تجده غير قابل للتصديق هو بكل تأكيد كالاتى : كيف أن

ماتسبيه تلهما هو تذكر ؟ - فأجاب سينيّاس ليس لدى أنكار لهذا الموضوع .
لكننى احتاج فقط أن اكون فى الحالة نفسها التى تحدث عنها الحجة وأن ادفع
إلى التذكر . وفى الحقيقة أن سيبس قد عاون قليلا بالعرض الذى قام به فى
تذكيرى واقناعى . ومع ذلك لن أكون أقل ارتياحا لسماعى الآن باى طريقة
عرضتها أنت - فقال أنا ؟ إنى عرضت المسألة كما يلى : ألسنا متفقين بدون شك
على إنه لى تذكر شيئا ، يجب أن نكون قد علمنا به فى وقت ما من قبل ؟ -
نعم بكل تأكيد . - وإذن هل نحن متفقون على هذه النقطة الآتية : وهى أن
المعرفة إذا حدثت فى ظروف معينة ، إن هى إلا تذكر ؟ وهذه الظروف التى أعينها
سأقولها لك . إذا رأينا أو سمعنا أى شىء ، وإذا حدث لنا أى احساس آخر ، فإن
المعرفة لا تتناول الشىء وحده ، ولكن تتناول فكرة شىء آخر كذلك ليس
موضوعا للمعرفة نفسها ، ولكن موضوع معرفة أخرى . حينئذ قل ألسنا محققين فى
أدعائنا أن هناك تذكرآ ، وأن التذكر هو الشىء نفسه الذى جاءت فكرته ؟ -
وكيف ذلك ؟ - انضرب أمثلة : إن معرفة إنسان شىء ، ومعرفة قيثاره شىء آخر
فما أعتقد ، - وفى الواقع كيف لا ؟ - أتجهل أن المحبين ، عند رؤيتهم قيثاره أو
ثوب أو أى شىء آخر يستعمله أحباؤهم عادة ، يكونون تماما فى حالة من يفكر
عند معرفة القيثاره فى صورة الحبيب صاحب القيثاره ؟ - وهذا هو التذكر .
وبالمثل عندما نرى سيميّاس ، فإن ذلك يذكر بسيبس . ويمكن أن نجد ألقا من
الأمثلة المشابهة من غير شك - فقال سيميّاس : آلاف الأمثلة بكل تأكيد قسما
بزيس وقال : وهكذا ألا تكون كل حالة من هذا النوع تذكرآ ؟ وبخاصة عندما يتعلق
الأمر بهذه الأشياء التى يجرى عليها الزمن أو السهو ذيل النسيان ؟ فقال إن هذا
ثابت بالنأ كيد . - فاستأنف سقراط : ولكن قل لى عند رؤية رسم حصان
وقيثاره ، هل يمكن أن نتذكر إنسانا ؟ وعند رؤية صورة سيميّاس هل نتذكر

سيس ؟ - نعم بالتأكيد - وكذلك ألا تذكر سيمياس نفس حين رؤية صورته ؟ فقال : بكل تأكيد يمكن ذلك ! أليس حقا اذن أنه من الواقع أن بداية التذكر في كل هذه الحالات يكون تارة شبيها وتارة أخرى مباينا ؟ - هذه هي الحقيقة .

ولكن عند تناول الحالة التي يكون فيها الشبيه الذي اتخذناه مبدأ للتذكر ما ، ليس من الضروري أن نكون من ناحية أخرى مستعدين للتفكير الآتي : هل الشيء الذي نعتبره ناقصا - هل ينقصه شيء أولا ينقصه في مشابهته لذلك الشيء الذي ذكرناه ^(١) ؟ فقال من الضروري : أن نفكر في هذا - فاستأنف سقراط حديثه قائلا : لنبحث الآن إذا لم يكن الأمر كذلك ، فنحن نؤكد بدون شك أنه يوجد شيء مشابه ، ولا أريد أن أتكلم عن قطعة من خشب وقطعة أخرى ، ولا عن حجر وحجر آخر ، ولا عن شيء من هذا النوع ، ولكن عن شيء إذا قورن بما تقدم يتميز عنه : أي المساواة بالذات . وهل يجب علينا أن نثبت أنها شيء ما أو نذكر وجودها ؟ فقال سيبس : يجب أن نثبتها بالتأكيد وحق الإله زيس ! ان هذا حسن جدا ! وهل نعرف أيضا ما هي في ذاتها ؟ - فقال نعم بكل تأكيد - ومن أين أتينا بهذه المعرفة التي لدينا ؟ أليس من هذه الأشياء التي كنا نتكلم عنها منذ لحظة ؟ أليست هي هذه القطع من الخشب وهذه الحجارة والأشياء الأخرى المماثلة ، والتي بدت لنا مساواتها ، فجعلتنا نفكر في هذا المساري الذي يتميز عنها ! هل تقول إنها لا تتميز في نظرك ؟ - حسنا فليبحث المسألة مرة أخرى من الوجهة الآتية : ألا يحدث أن تبدو لنا بعض الأحجار

(١) لو وضع شيان أمام الذاكرة - واحد ذكرنا بالثاني - فسأل أنفسنا : هل الشيء الثاني ينقص عن شبيهه أم لا ينقصه في الشيء الذي ذكرناه - هل اذا رأيت صورة سيمياس - وأذكر سيمياس - هل الثانية مطابقة للصورة التي رأيناها بيني أم ينقصها شيء من المطابقة .

أو قطع الخشب بدون أن تتغير ، تارة متساوية وتارة أخرى غير متساوية ؟ -
 هذا ثابت بكل تأكيد . ولكن ماذا ! هل بدت لك المساواة بالذات في بعض
 الحالات عدم مساواة ؟ - لم يحدث ذلك قط يا سقراط ! وقال : بالتالي ليس
 هناك تماثل بين مساواة هذه الأشياء وبين المساواة في ذاتها - على أى الحالات
 يا سقراط هذا واضح لدى . وقال : وليس أقل تأكيداً أنها هي هذه الأشياء
 المتساوية نفسها التي ، مع تميزها عن المساوي المذكور ، قادتك مع ذلك إلى إدراك
 وتحصيل معرفة هذا المساوي ؟ قال : ليس هناك شيء أوضح من ذلك - وذلك
 سواء كانت المساواة تشبهها أو لم تكن تشبهها أليس كذلك ؟ - نعم بكل
 تأكيد - فقال سقراط : بكل تأكيد هذا لا يدخل له في الموضوع ومن حيث
 إنه إذا رأيت شيئاً ما ، فإن رؤيتك لهذا الشيء تجعلك تفكر في شيء آخر ،
 حينئذ سواء أكان شبه هناك أو مباينة ، فإن ما يحدث هو بالضرورة تذكر -
 هذا ثابت إطلاقاً .

فاستأنف سقراط كلامه قائلاً : ولكن قل لي هل يسير الأمر على هذا
 النحو في متساويات قطع الخشب ، وفي المتساويات التي كنا نتكلم عنها منذ
 ههنا ^(١) ! وهل تبدو لنا هذه المتساويات كما تبدو لنا حقيقة المتساويات بالذات ؟
 وهل ينقصها شيء أم لا من هذه الحقيقة لكي تلائم ماهية المتساوي ؟ فقال هي !
 إنه ينقصها الكثير ! ألسنا متفقين على هذا ؟ عندما نرى شيئاً ما نقول لأنفسنا :
 « هذا الشيء الذي أراه الآن يميل إلى أن يتفق مع حقيقة أخرى ، ولكن
 لنقصه لم ينجح في أن يكون مثل الحقيقة التي نحن بصدددها ، وبالعكس
 يكون أدنى منها » . وبدون شك لأجل أن نفكر هذا التفكير ألم يكن من
 الضروري أن تمنح لنا فرصة من قبل لمعرفة الحقيقة التي - تقرب من الشيء مع

(١) تقول للشيء - هذا حجر متساوي وهذه شجرة متساوية . . الخ . فالمساواة
 منعقدة فيهم جميعاً . فهل هناك مساواة بذاتها أم لا . نعم هناك . وهذه المساواة إحدى المثل

أنه ينقص عنها ! - هذا ضرورى - وماذا نستخلص من ذلك ؟ هل وجدنا أنفسنا أم لا فى الحالة نفسها بالنسبة للتساويات والمتساوى فى ذاته ؟ - تماما - ومن الضرورى إذن أن نكون قد عرفنا من قبل المتساوى ، قبل الوقت الذى أعطتنا فيه للمرة الأولى رؤية المتساويات الفكرة بأن جميع المتساويات تنوق إلى أن تكون مثل المتساوى ولو أنها مع ذلك تنقص عنه . - إن ذلك هو نفسه . - وهالك علاوة على ذلك مانحن متفقون عليه أيضا : إن أصل هذا التفكير بل امكان حدوثه لا يأتان إلا من عمل البصر أو اللمس أو أى إحساس آخر ، وهذا ما يقال كذلك بالنسبة لبقية الحواس . - هذا فى الواقع يا سقراط متشابه جدا على الأقل بالنسبة للغاية من هذه الحجة . ومهما يكن من أمر فمن المؤكد أن إحساساتنا هى التى يجب أن تعطينا فكرة أن المتساويات المحسوسة تنوق إلى حقيقة المتساوى نفسها ، وأنها تكون ناقصة بالنسبة لها . وإذا كان الأمر بخلاف ذلك ، فإذا نقول ؟ - نفس القول ! وهكذا قبل أن نبدأ فى أن نرى ونسمع ونحس بأى طريقة أخرى ، وجب علينا فى الواقع أن نحصل على معرفة المتساوى فى ذاته وفى حقيقته ؛ أى نعم لكى يجوز لنا أن نربط إلى تلك الحقيقة المتساويات الناشئة عن الاحساس بأن نقول لأنفسنا ، أنها كلها ترغب أن تكون شبيهة بتلك الحقيقة وانها مع ذلك أقل منها ! - هذه نتيجة لازمة لما سبق أن قلناه من قبل يا سقراط ، ثم أليس حقا أننا حالما نولد نشعر فى أن نرى ونسمع ونستخدم حواسنا الأخرى ؟ - بكل تأكيد ، نعم ، ولكن هل قلنا إنه كان يجب أن نكون قد حصلنا من قبل

(١) نتحقق المتساوى إذن فى أشياء متساوية . ولكن كيف عرف أنها متساوية ، كانت هناك فكرة عندما مثلا - وهى فكرة المتساوى فى ذاته - هى فكرة المتساوى المطابق . ولكن كيف علمت بها - فى عالم آخر - حيث كانت أنفسنا أولا - هو عالم المثال . غير أن أرسطو ما اعتد ولا آمن بهذا الله يبدأ العلم بالفلسفة ، فلنفس شيئا بشئ . - ونعرف حقيقة المتساويات .

على معرفة المتساوى ؟ - وإذن هل من الضروري ، كما يبدو ، أن نكون قد حصلنا عليها قبل أن نولد - هذا ما يبدو لي .

وهكذا من حيث أننا قد حصلنا عليها قبل الولادة، وحيث أننا نستخدمها عند الولادة ، فعلى ذلك كنا نعرف قبل أن نولد ، وحين الولادة ، ليس فقط المتساوى مع الكبير والصغير ، ولكن أيضا كل ما هو من هذا القبيل ، أليس كذلك ؟ لأن كل ما تعنيه حجتنا الآن ليس هو أن المتساوى أكثر من الجليل في ذاته والخير بذاته والعدل والقديس ^(١) ، وعلى العموم طبقا لتعبيرى ، كل ما هو عليه طابع « الوجود بالذات » سواء في الأسئلة التي توضع أو الأجوبة التي تلقى ، ^(٢) بحيث أنه من الضروري لنا أن نكون قد حصلنا على معرفة كل هذه الأشياء قبل الولادة . - إنه لكذلك - وأيضاً على فرض أنه بعد أن نكون قد حصلنا عليها لا ننساها أبداً ، ^(٣) وعلى فرض أن نولد دائماً ومنا هذه المعرفة . وأن نحفظها دائماً مدى الحياة . والمعرفة في الواقع تتألف مما يلي : أنه بعد معرفة أى شيء نستخدمها ولا ننساها أبداً . ولذا أن مانسميه « النسيان » أليس هو ترك معرفة ما ؟ فقال : هذا بدون أدنى شك ياستقرا - وفي مقابل ذلك يمكن أن نفرض فيما اعتقد ، أن هذا الاكتساب السابق لولادتنا قد فقدناه عند الولادة ، ولكن عند استعمال حواسنا فيما بعد تجاه هذه الأشياء التي نحن بصدددها ، فأننا ندرك ثانية ، المعرفة التي حصلنا عليها في زمن ماض . وحينئذ إن مانسميه « تعلماء » أليس هو ادراك معرفة هي . ولكننا ؟ وبدون شك اذا ما سمينا ذلك « تذكراء » ألسنا نستخدم الطريقة الصحيحة ؟ - بكل تأكيد - ومن الممكن في الواقع ، وهذا على

(١) إن الحكم بشأن شيئا يختلف عن الآخر وأنه أدنى من لا يهم . إن التذكرة في الواقع من الشبهة إلى الشبهة .

(٢) إن معرفة السؤال والجواب عنده هي جد الجدول والجدول هو كذلك الآلة الضرورية للتذكر

(٣) تحدث في أثناء الولادات المتعاقبة .

الأقل ما ظهر لنا ، انا إذ ندرك شيئا ما بالبصر أو بالسمع أو بأى حاسة أخرى فإن هذا الشيء يهيبنا لنا فرصة لتفكير فى شيء آخر نكون قد نسيناه ويقرب من الأول بدون أن يشابهه . وعلى ذلك اكرر أن الأمر لا يخرج عن شيئين : إما أن نولد ومعنا معرفة الموجودات بالذات ، وهذه المعرفة تكون لنا جميعا مدى الحياة ، وإما بعد الولادة . فالذين يقول عنهم إنهم يتعلمون ، لا يفعلون شيئا سوى ان يتذكروا ، وفى هذه الحالة يكون التعلم تذكرا . - وهكذا إن المسألة ياسقراط قد عرضت حقا عرضا حسنا ! - فإذا تختار اذن ياسيمياس ؟ المعرفة عند الولادة ؟ أم تذكر الاحقا لما سبق ان حصلناه من معرفة ؟ - انى لا أستطيع ياسقراط ان اختار الآن ! - ولكن قل لى هذا اختيار تستطيع أن تفعله بان تقول لى رأيك فى موضوعه : هل يستطيع الرجل الذى يعرف أولا أن يبرهن على ما يعرف ؟ - بالضرورة القاهرة ياسقراط ! وهل تمتد علاوة على ذلك أن كل الناس تستطيع أن تبرهن على هذه الحقائق التى كنا بصددناها منذ هنيهة . فاجاب سيمياس : انى أود ذلك جدا ، ولكن ما احرانى ان اخشى ألا يوجد غدا وفى مثل هذه الساعة ، انسان على ظهر الأرض يستطيع أن يقوم بذلك خير قيام ! هل ينتج من ذلك على الأقل ياسيمياس ، ان معرفة هذه الحقائق ، بحسب رأيك ليست ملكا لكل الناس ؟ - كلا اطلاقا ! - فالناس إذن يتذكرون ما عرفوه فى زمن مضى . - هذا بالضرورة . - وما هو هذا الوقت الذى حصلت فيه نفوسنا على معرفة هذه الحقائق - من المؤكد أنه لم يكن هناك وقت يؤرخ ميلادنا الإنسانى - كلا بالتأكيد ! إذن هل يكون ذلك قد حصل من قبل - نعم - ومن ثم فالنفوس - ياسيمياس - كانت موجودة قبل وجودها فى الصورة الانسانية منفصلة عن الجسد ومالكة للفكر - ألا تكون ، ياسقراط ، لحظة ميلادنا هى

اللحظة نفسها التي نحصل فيها على هذه المعارف ، لأن ذلك أيضا وقت يبقى لنا (١) أحقا يا صاح ؟ ولكن حينئذ في أي وقت نفقدها ؟ لأنه من المؤكد أننا لم نكن نستخدمها عندما ولدنا ، وقد اتفقنا على ذلك منذ لحظة . وعلى ذلك إما أننا نفقدها في نفس اللحظة التي فيها نحصل عليها ، وإما أن يكون لديك لحظة أخرى تستطيع أن تذكرها ؟ محال ياسقراط ! والحقيقة هي أني دون أن أدرك ، تكلمت عن لا شيء .

— حينئذ أليس موقفنا ياسيمياس كالآتي : إذا كان هناك ، كما نردد ذلك بدون انقطاع ، جميل وخير وكل ماله مثل هذه الحقيقة ، وإذا كنا نرد لها كل ما يأتي من الحواس ، لأننا نكتشف أنها كانت موجودة من قبل ، وأنها كانت لنا ، وأخيرا إذا قارنا هذه المشاهدات بالحقيقة التي كنا بصدها ، فبناء على نفس الضرورة التي تدل على وجود كل هذا ، فإن نفسنا موجودة . ووجودها سابق لولادتنا . ولنفترض على العكس إن كل هذا لا وجود له ، ألا يكون عرضنا لهذه الحجة عبثا . أي نعم . وهل يبدو الموقف كذلك ، ألا يوجد لكل هذا ولنفسنا ضرورة وجود مماثلة من قبل أن نكون ولدنا ، ومن لا وجود الحد الأول إلى لا وجود لحد الآخر ، فقال سيمياس : يستحيل ياسقراط أن يشعر أحد أكثر مني بما في هذه الضرورة من شبه إياه من تخلص جميل لهذه الحجة بهذه المشابهة بين وجود النفس قبل أن نولد وبين وجود هذه الحقيقة التي تتكلم

(١) السؤال الذي يترد: الان — سؤال سيمياس — وهو لم لا تكون تلك المثل — قد عرفت ساعة الميلاد لابل ذلك . فبدحض سقراط السؤال . لو كانت معرفة المثل — وقت ميلادنا — فلم لنبيناها — إن عرفناها ساعة الميلاد — فانها تبقى دائما طوال الحياة . لا يذكرنا بها احساس . كما يحدث في الواقع ونفس الأمر . انه رد ريكارت على هذا فوضع نظرية أن النفس ليس لها علم سابق إلا ساعة الولادة — وهذا العلم هو ككون عن ظهور .

عنها ! وعندى أنه ليس هناك أوضح في الواقع مما يلى : كل ما هو من هذا القبيل فهو حاصل عل أكبر درجة من الوجود كالجمال والخير وكل ما كنت تتحدث عنه منذ هنيئة - وإلى من جهة قد إقتنعت بهذا الدليل ^(١) .

فى أنه يجب الجمع بين المحبتين الأولىين :

- فقال سقراط . ولكن سييس ؟ إنه يجب إقناع سييس . - فأجاب سيميئاس : إنه مقتنع بما قلت فيما أعتقد على الأقل ، ولو أنه لا يوجد شك أكثر عناداً منه بالنسبة للحجج ، ومع ذلك فإن النقطة التى لا يشوب إقتناعى بها نقص هى فيما أعتقد ، أنه قبل ميلادنا كانت نفوسنا موجودة . ولكن هل حقا إن نفوسنا يجب أن توجد كذلك بعد الموت . فقال سيميئاس : هذا فى رأى . ألم يرق عليه البرهان . وعلى العكس يبقى ماثلاً أمامنا تلك الفكرة العامة التى ذكرها سييس الساعة : من يدرى فى الواقع إذا كانت النفس فى اللحظة التى تموت فيها لا تتبدد ، وإذا لم يكن هذا بالنسبة لها ، هو آية وجودها . - إذاً ما لمانع . - فقد يمكن أن تولد وإن تتكون من أصل آخر ، وإن توجد أخيراً قبل أن تحل فى جسد إنسانى ، ومن جهة أخرى ، عندما تحل فيه أو تنفصل عنه ، تجد فى هذه اللحظة هى أيضاً ، نهايتها وفناءها . - فقال سييس : هذا كلام طيب يا سيميئاس ومن الواضح إننا فى الواقع نكون قد بلغنا ، إن صح القول ، إلى نصف ما يجب أن نبرهن عليه : أى أن نفسنا موجودة قبل ولادتنا ، فليكن ، ولكن يجب أن نبرهن علاوة على ذلك إنه حتى بعد موتنا ، فإن وجودها لا يكون أقل منه قبل ميلادنا . وبهذا الشرط سيصل البرهان إلى غايته .

(١) لا بد من وجود الروح قبل الميلاد . وإن الجمال والخير وسائر المثل لها وجود غاية لى الحق والتجريد .

- قال سقراط : إن لديكما هذا الدليل ياسيمياس وأنت ياسيس ، ولهمو
لديكما حتى الآن ، بشرط أن تقبلا أن تربطاه هذه الحجة مع الحجة التي سبقتهما
والتي سلنا بها ، لتكون منهما حجة واحدة . أى أن كل الذى يحيا يولد من الذى
يموت . فهل تقبل فى الحقيقة وجودا سابقا للنفس . وبهذه الضرورة من جهة أخرى
إن مجيئها إلى الحياة وميلادها لا يمكن أن يكون لها أصل آخر إلا الموت وحقبته
وأن هذا منشأها ؟ ومن هنا كيف لا يكون وجودها ، حتى بعد الموت ،
ضروريا حيث أنه يجب أن يكون لها كون جديد . وعلى كل حال يوجد هنا دليل
ولنقل ذلك مرة أخرى منذ الآن . ومع ذلك فيبدو لى أنك - ياسيس وأنت
ياسيمياس - تحبان أن تعالجا الحجة بعمق أكثر لأن خوفا صيانيا يتماكما بأن
ريحا تهب حقا على النفس حين خروجها من الجسد ، قدشتها وتبددها ، وبخاصة
حين يتفق أنه بدلا من الجو الهادئ تهب ربيع عنيف ساعة الموت ! « فأخذ
سيس يضحك ويقول : « هل نحن جنباء ياسقراط ؟ فليكن ، حاول أن تثبتنا !
ولنقل بالأخرى أنه ليس نحن الجبناء ، ولكن فيما بيننا لست أدرى بدون شك ،
أى طفل تخيفه مثل هذه الأشياء . إذن إجتهد فى أن نجعل هذا الطفل يعدل عن
عن خوفه فلا يستشعر نحو الموت نفس الخوف الذى يستشعره من القول ! -
- فقال سقراط : ولكن حينئذ إن ما يلزم له هو تعويذة كل يوم حتى يجيئ
الوقت الذى فيه تخصه هذه التعويذة من خوفه ! ومن أين لنا إذن ، يا سقراط
بساحر قدير لمقاومة مثل هذه المخاوف ، حيث أنك تتأهب لمغادرتنا ، فأجاب
سقراط : أى سيس إن بلاد اليونان واسعة ، ولا ينقصها بلا شك رجال كاملون .
ومن جهة أخرى ما أكرالأمم المتبربرة ؟ فاجعل موضوع بحثك كل هؤلاء الرجال
وفى طلبك لمثل هذا الساحر لا تدخر مالا ولا نصبا ، وقل لنفسك : إنه ليس
هناك شئ . آخر نستطيع بحق أن تبذل فيه مالك ! واسكن يجب أن نخضموها

أنفسكم لبحث مشترك ، لأنه قد يتعذر عليكم أن تجدوا أناسا أقدر منكم على القيام بهذه المهمة ! فقال سييس : حسنا ! لقد اتفقنا ، سنفعل ذلك ! ولكن فلنستأنف حديثنا من النقطة التي وقفنا عندها ، إلا إذا كان هذا لا يعجبك .

حجة جديدة

موضوعات الحواس والفكر :

- بل ، على العكس ، إن ذلك يسرني جدا ! ولماذا تعتقد أن الأمر يجب أن يكون بخلاف ذلك ؟ فصاح سييس : ياله من كلام طيب ! - فقال سقراط : أليس من الواجب أن نسأل سؤالا كالاتي : أى نوع من الموجودات يمكن أن يوافق هذه الحالة التي تكون التبدد ؟ ولأى نوع من هذه الأشياء يتفق أن نخشى هذه الحالة ولأى نوع من الموجودات ؟ وبعد ذلك ألا يجب علينا أن نبحث إذا كانت هذه هي حالة النفس أم لا ، وأخيرا أن نشعر بالنسبة لأنفسنا تبعا للنتيجة إما بالثقة وإما بالخوف ؟ فقال : هذه هي الحقيقة - أليس من الملائم إذن أن ماركب وما هو مركب بطبيعته : يعرض له الانحلال الذي يقابل تركيبه حقا ؟ ولكن إذا حدث أنه وجد شيء ما غير مركب ، أليس من الملائم لهذا فقط أكثر من أى شيء آخر ، أن يتفادى هذه الحالة ؟ فقال سييس : نعم هذا رأيي ، وأنه لكذلك . - قل لي هذه الأشياء التي تكون دائما هي هي والتي توجد دائما بنفس الحالة ، أليس من تراجع جدا أن هذه هي الأشياء غير المركبة ؟ بينما الذي يتغير والذي يسلك طريقا وتارة طريقا آخر ، هو الشيء المركب ؟ إنه كذلك ، في رأيي على الأقل . فقال : والآن فلنمض نحو هذا نفسه حيث يقودنا الدليل السابق ، ذلك الوجود في ذاته الذي نفسر وجوده في أسئلتنا كما في أجوبتنا ، قل لي هل يبقى دائما هو هو ، أو تارة يكون كهذا وتارة أخرى

يكون كذلك ؟ فالمتساوي في ذاته والجميل في ذاته ، وحقيقة كل شيء بالذات ، هل يمكن أن يكون ذلك عرضة لتغير ما ؟ أو بالأحرى ألا يبقى كل واحد من هذه الموجودات ذات الصورة الواحدة في ذاتها وبذاتها ، دائماً هو هو في ذاته دون أن يقبل أى تغير على الإطلاق لا في مكان ولا في زمان ولا في شيء ؟ فقال سيبيس : من الضروري يا سقراط أن كلا منهما يحتفظ بذاتيته . ومن ناحية أخرى ماذا يحدث للأمثلة المتعددة للجمال ، وكذلك للرجال وللخيول والملابس ، أو لأى شيء من هذا القبيل ، والتي تكون إما متساوية وإما جميلة ، وبالاختصار كل ما يعينه بالاسم نفسه ، كل الحقائق التي نحن بصدددها ؟ هل تحتفظ بذاتيها ؟ وإما على عكس ما يحدث للأولين ؟ ألسنت تنكر أنها تكون غير شبيهة بها ، ولا يكون لها لو تكلمنا بدقة ، ذاتية - فقال سيبيس : وفي هذه الحالة إنها لا تبقى أبداً كما هي . - وعلى ذلك ألسنت تستطيع أن تلمس الأولى وأن تراها ، وتستطيع حواسك الأخرى أن تعطيك الاحساس بها ، بينما الأخرى التي تحتفظ بذاتيها ، لا يمكنك مطلقاً أن تدركها بوسيلة ما إلا إذا أدركها الفكر ، إذ أن مثل هذه الأشياء تكون بالأحرى غير مرئية ؛ ومخفية عن الرويا ؟ - فقال : لا نستطيع أن نقول أصدق من هذا !

- هل تريد أن تسلم إذن بأنه يوجد نوعان من الحقائق : إحداها منظورة والأخرى غير منظورة فقال : فلنسلم بذلك . - وعلاوة على ذلك فإن تلك التي تكون غير منظورة تحتفظ دائماً بذاتيها ، بينما المنظورة لا تحتفظ بذاتيها . فقال : فلنسلم بهذا أيضاً . فقال سقراط : حسناً فلذواصل بحثنا ، أليس حقاً أنه يوجد فينا شيان : إحداها الجسد والآخر النفس ؟ - فقال : لاشيء . أصدق من هذا . - من هذين النوعين إذن ، ما الذي نستطيع أن نقول عنه إنه أكثر

شبهها بالجسد وأقرب إليه فقال : إنه لو اوضح للجميع أن للجسد أكثر شبيهاً
 بالنوع المنظور . - ومن جهة أخرى ما النفس وهل هي شيء منظور أم شيء
 غير منظور - فقال : شيء غير منظور للناس على الأقل ياسقراط ! ومع ذلك
 فعندما نتكلم عما هو منظور وعما هو غير منظور ، هل نتكلم عن هذا بالنسبة للطبيعة
 الانسانية ، أم هل نتقصد أن هذا بالنسبة لشيء آخر؟ هذا بالنسبة لطبيعة الانسان -
 وعنى هذا ماذا نقول عن النفس أم هي شيء منظور أو شيء لا يرى - هي شيء
 لا يرى - هل هي إذن شيء غير منظور - نعم - هل هناك إذن للنفس شبه
 بالنوع غير المنظور أكثر مما للجسد . ولكن للأخير شبه أكثر بالنوع المنظور
 هذا ضرورى تماماً ياسقراط . - ألم تكن تقول ذلك منذ هنيهة ! بأن النفس تستخدم
 الجسم أحياناً لبحث مسألة ما بواسطة البصر أو السمع أو أية حاسة أخرى ، لأن
 الجسم هو الآلة ، حينما يكون البحث بواسطة حاسة من الحواس . حينئذ ليست النفس
 كما كنا نقول ، يجرها الجسد نحو ما لا يحتفظ بذاتيته أبداً ، فتكون هي نفسها
 هائمة ومضطربة ، وتدور بها الرأس كما لو كانت ثملة : وذلك لأنها تكون على
 اتصال بأشياء من هذا النوع . - نعم بالتأكيد . - واعلم على العكس أنها عندما
 تكون في ذاتها وبذاتها في هذا الامتحان ، فإنها تتوجه إلى هناك نحو ما هو
 نقي وما هو خالدم لا يفنى وما يبقى هو هو دائماً ، وبسبب صلتها به فإنها تأخذ
 مكانها الذى يبيحه لها دائماً بالقرب منه ، محققة وجودها في ذاتها وبذاتها . وعلى
 هذا فإنها تقف عن هيامها ، وبالقرب من هذه الأشياء التى نحن بصدددها ، فهى
 تحتفظ بذاتيها وبكونها : ذلك أنها تكون متصلة بأشياء من هذا النوع ^(١)
 أو ليست حالة النفس هذه هي التى ندعوها الفكر - فقال : إن هذا ياسقراط قول
 حسن وصحيح تماماً ! - ومرة أخرى أى الحالتين إذن فى نظرك ؛ طبقاً لحججنا

السابقة ولحجبتنا هذه ، تكون النفس أكثر شيها بها وقرابة ، - فأجاب: أرى
ياسقراط أنه لا يوجد شخص لا يمكنه أن يسلم ، تبعاً لذلك ؛ ولو كان أغبي الناس
بأن النفس تشبه من كل وجه ، ذلك الذي يبقى هو هو دائماً ، أكثر من ذلك الذي
لا يكون كذلك - والجسد من ناحيته يشبه الذرع الثاني .

- هاك الآن وجهة نظر أخرى . حينما يجتمع النفس والجسد ، فإن الطبيعة
تفرض على هذا الأخير العبودية والطاعة ، وعلى الأولى الأمر والسيادة . ومن
هذه العلاقة الجديدة ، أى الاثنين ، فيما ترى ، يشبه ما هو الهى ، وإيهما يشبه ما
هو فان ؟ ولكن ألست ترى أن ما هو الهى يكون من طبيعته أنه قد خصص
للأمر والقيادة ، وبالعكس إن ما هو فان ، خصص للطاعة والعبودية ؟ - إن هذا
هو رأيي . - أى الاثنين إذن تشبه النفس ؟ - ليس هناك أوضح من ذلك
ياسقراط ! إن النفس تشبه ما هو الهى ، والجسد يشبه ما هو فان .

- قال : انظر - ياسيس ، إذا كان كل ما قيل يؤدي إلى النتائج الآتية : أن
ما هو الهى وخالد ومعقول ، وذو صورة واحدة ، وما هو غير قابل للانحلال
هو هو دائماً بذاته ، فهذا هو الذى تشبه النفس أكثر ما يمكن ، وبالعكس إن ما
هو إنسانى وفان وغير معقول وذو أشكال متعددة ، وما هو عرضة للانحلال وما
لا يبقى هو هو ذاته ، هذا هو بالعكس ما يشبه الجسد أكثر . وعلى هذا يا عزيزي
سيس ، هل نحن فى حالة تسمح بمعارضة ذلك . ونبرهن بذلك أن الأمر ليس
كذلك ؟ لا يسعنا ذلك .

- ماذا ينتج من ذلك ؟ مادام الأمر كذلك ، أليس التحلل السريع هو
الذى يلائم الجسد ، وأما النفس فمل العكس يلائمها عدم الانحلال المطلق أو أى
حالة تقترب من ذلك ؟ - وفى الواقع كيف لا ! وإنك لتعترض هنا بما هوآت :
بعد موت الإنسان ، أن ما هو منظور فيه ، أعنى الجسد ، ذلك الذى له علاوة على

ذلك مكان يرى فيه أو بعبارة أخرى ما يسمى بالجئان ، أليس يلائمه الانحلال والتبدد . مثل الدخان ، ومع ذلك لا يحدث له كل ذلك مباشرة ، بل على العكس يتاوم زمنا طويلا معقولا : وأما الجسم الذى على أعظم حظ من الرشاقة وفى أبهى نصرته ، فإن هذه الفترة تكون طويلة جدا . فى الحق أنه إذا نزع لحمه وحفظ كالموميات المصرية ، فإن بقاءه يكون تاما تقريبا أثناء زمن غير محدود ، وحتى لو أصاب الجسد الفساد ، فإن هناك اجزاء كالعظام والاعصاب ، وكل ما هو من هذا القبيل ، لو تكلمنا بدقة ، تبقى خالدة . ليست هذه هى الحقيقة ؟ - نعم - وحينئذ فإن النفس من جانبها ، التى هى غير منظورة ، والتى تذهب إلى عالم آخر ، إلى مكان يلائمها ، عالم نبيل غير منظور ، نحو ديار هاوس ، لو اردنا أن ندعوه باسمه الحقيقى ، بجوار إله خير وحكيم ، هناك حيث ستذهب نفسى كذلك بعد قليل إن شاء الله ، أقول هذه هى النفس التى فيها خصائصها وتكوينها الطبيعى على ما ذكرنا ، وهى التى تتبدد وتفتى ، حالما تنفصل عن الجسد ، كما يدعى أغلب الناس ! وهيات يا عزيزى سيمياس ويا عزيزى سييس - على العكس من باب أولى - هاك جلية الأمر .

الافتخار فى مصير النفوس

« لنفرض أن النفس التى تنفصل عن جسدها تقيّة ، أى لا تأخذ معها شيئا منه ، ولهذا السبب فإنها - بدلا من أن تتصل به فى الحياة اتصالا اراديا ، قد وصلت باجتنابه الى أن تجمع نفسها فى ذاتها وبذاتها ، ولهذا السبب أيضا فإن هذا هو ما تمارسه دائما ، وهو ما يبادل تماما قولنا إنها تشغل بالفلسفة بمعنى الكلمة ، وأنها فى الحقيقة تمرن على الموت دون أن نجد صعوبة . هل تستطيع أن تقول إن مثل هذا السلوك ليس مرانا على الموت ^(٢) - هو كذلك تماما .

وإذا كانت هذه حالتها إذن ، فإنها ترحل نحو ما يشبهها ، نحو ما هو غير منظور ،
نحو ما هو إلهي وخالد وحكيم ، نحو مكان حيث يحقق لها وصولها إليه السادة ،
وحيث تتخلص من الهذيان والحق والخاوف والملاذات الوحشية وكل الشرور
الأخرى للحياة الانسانية ، - وكما يقول المريدون - إنها تقضى بقية وقتها في صحبة
الآلهة حقا ! هل هذا الحديث هو الذي يجب أن نأخذ به يا سييس ، أو حديثا
آخر ، - فقال سييس : هذا الحديث نفسه ، كما بريس ! - وأعتقد أننا نستطيع
أن نفترض على العكس أن النفس مدنسة وغير طاهرة حين تنفصل عن الجسد ،
فإنها في الواقع كانت تشارك الجسد الموجود وكانت تعنى به وتحبه ، وكان هو
قد فتنها برغائبه وملذاته ، حتى إنها لم تكن ترى شيئا حقا ، إلا إذا كان له
صورة الجسد ، والذي يمكن أن يحس ويرى ويشرب ويؤكل ويستخدم في
الملاذات ، بينما ما هو قائم في نظرنا وغير منظور ولكنه على العكس معقول
ومفهوم بالفلسفة ، فإن هذا هو الذي تعودت أن تذكره ، وتواجهه في خوف
وتهرب منه . أما إذا كانت هذه حالها ، فهل تعتقد أن هذه النفس حين تنفصل
عن الجسد ، يجب أن تكون في نفسها وبفسها وبدون مزيج ؟ - فقال : لا على
الاطلاق ! وهل تعتقد بالأخرى ، فيما أظن ، أنها ملئت قطعة قطعة بجسديه
لأن علاقتها بهذا الجسم الذي تشاركه الوجود ، تصبح باطنية وطبيعية ، ولأنها لم
تقطع عن العيش معه ، ولأنها أكرت من الفرص التي مارسته فيها ! - نعم
بالتأكيد - ولكن هذا له وزنه يا عزيزي ولا ينبغي أن نشك فيه : انه ثقيل
وأرضى ومنظورا وحيث أن هذا هو بالضبط سلوك مثل هذه النفس ، فتكون مثقلة
به ومنجذبة اليه وممسوكة بجانب المسكان المنظور ، خوفا من أن يكون لها ذلك
الذي هو غير منظور والذي يدعى ديار هادس ، فتتمرغ بين الإضرحة والمقابر

حيث ترى حولها في الواقع بعض أشباح النفوس : وهي صور موافقة لتلك التي تتكلم عنها ، والتي لم تكن حين تحررها ، في حالة من النقاء . ولكن بالعكس في حالة مشاركة في المادة المنظورة ، فنصير تبعاً لذلك هي نفسها منظورة . - هذا على الأقل راجح يا سقراط .

- إنه راجح بالتأكيد يا سيدي ! ولكن ما ليس راجحاً بالتأكيد هو أن هذه النفوس هي نفوس الاخيار . بل بالعكس هي نفوس الأشرار التي اجبرت أن تهيم حول أشياء من هذا النوع : إنها بذلك تؤدي العقاب عن حياتها السابقة التي كانت شريرة ، وهي تهيم حتى تلك اللحظة التي تقوم فيها برغبة معاونها الذي هو حاصل على الجسدية ، لتقيدها من جديد بقيود الجسد ! والجسد الذي ترتبط به موافق بالطبع للطبائع التي زاولتها حتى أثناء حياتها . - ما هي اذن هذه الطبائع التي تتكلم عنها يا سقراط ؟ - مثلاً أولئك الذين مارسوا بشره الفجور والسكر ، أولئك الذين لم يقيموا الدليل على كبح أنفسهم ، تدخل نفوسهم بالطبع في صور الخمر أو ما يشبهها من حيوانات . ألا نعتقد بهذا ؟ - تماماً ! وفي الواقع أن هذا طبيعي جداً . - أما أولئك الذين فضلو الظلم والطغيان والسلب ، فانهم يعودون في صور ذئاب وصقور وحدا ، أم هل لدينا مصير آخر لمثل هذه النفوس قال سيديس كلا ، إن هذا حسن : إن مصيرهم مثل هذه الصور . - واستأنف قائلاً : أليس واضحاً وضوحاً تاماً بالنسبة لكل حالة من الحالات الأخرى أن مصير النفوس يطابق التشابهات التي تلائم عملها ؟ - فقال : هذا واضح جداً ، كيف لا يكون الأمر كذلك ؟ - فقال سقراط : أليس أسعد الناس حالاً حتى في هذه الطائفة ، أولئك الذين سيكون لهم أحسن مصير وأرفع مكان ، هم أولئك الذين مارسوا الفضيلة الاجتماعية والمدنية وهي مانسجبه بالاعتدال والعديل ، والتي تنشأ

من التعود والممارسة لعمل خال من الفلسفة ومن العقل معا . - قل لي بأى معنى يكون أولئك اكثر سعادة ؟ ذلك أنه من الطبيعى جدا ان تكون عودتهم بطريقة ملائمة بنوع حيوانى ما ، يسكون اجتماعيا كالنحل أو الزنابير أو النمل ، وأيضا إذا عادوا الى صورهم الانسانية فى الحقيقة ، فذلك لى نخلق اناسا طبيين - اما عن النوع الالهى فليس هناك واحد ، إذا لم يكن قد تفاسف ، وإذا كان قد رحل دون أن يكون تقيا تماما ، يكون له الحق فى الوصول الى ذلك ، وإنما يبلغ ذلك محب المعرفة .

وظيفة الفلسفة

حنا - يا صديق سيمياس وانت ياسيس - تلك هى الدوافع التى تجعل أولئك الذين يشتغلون بالفلسفة ، بمعناها الحقيقى ، يبتعدون عن كل الرغبات الجسدية دون استثناء ، متخذين لهم موقفا ثابتا ولا يستسلمون لها . فلا يخيفهم فقدان ثروتهم ولا العوز ، كما يخيف ذلك عامة محبى الثروة ، وكذلك الحياة بدون مناصب ولا مجد والى تنشأ عن سوء الحظ ، ليس من شأنها أن تخيفهم كما تخيف أولئك الذين يعشقون المناصب والسلطان ، وحينئذ يبتعدون عن مثل هذه الرغبات . - فقال سيبس : على العكس يا سقراط ، لا يليق بهم فى الواقع ! - فقال : بالنأكد قسما بزيس ! وهذا هو السبب إذن ياسيس فى أن الرجل الذى يعنى الى حد ما بنفسه والذى لا يقضى حياته فى العناية بجسده ، هذا الرجل يترك هؤلاء الناس جملة وشأنهم . فان طريقه لا يتفق مع طريق أولئك الذين لا يعرفون أين هم ذاهبون ، ولكن من جهته ، عندما يقدرانه لا ينبغي العمل ضد الفلسفة ولا ضد وظائفها فى تحريرنا وتطهيرنا ، فإنه الى هذه الناحية يتجه ويتبعها فى الطريق التى ترسمه

له . . - على أية صورة ياسقراط ؟ - فأجاب : سأخبرك . إن ذلك كما ترى ،
شئ معروف جداً عند محبي المعرفة ، فإن نفوسهم عندما تستولى عليها الفلسفة ،
كانت مرتبطة بجسد تمام الارتباط وملتصقة به ، وأنه كان لها بمثابة سياج كانت
مضطرة الى النظر من خلاله الى الموجودات ، بدلا من ان تنظر اليها بوسائلها
الخاصة وفي خلال ذاتها ، وأخيرا أنها كانت تتمرغ في جهل مطبق . والغريب
من أمر هذا السياج ، الذي فطنت إليه الفلسفة ، انه من صنع الرغبة ، وان ذلك
الذي يعاونه اكبر معاونة في تسهيل المقيد بقيوده ، ربما يكون هو نفسه ! وعلى
هذا أقول إن ما يجهله محبو المعرفة ، هو أن الفلسفة - وقد ملكت النفوس
الى هذا هو حالها - تعطيهم اسبابها بلطف ، وتقوم بفك قيودهم ، بأن تبين لهم
بأى الأوهام تفيض الدراسة التي تتم بواسطة الاعين ، وبأى الأوهام كذلك
تفيض تلك التي وسيلتها الآذان وحواسنا الأخرى ، وأن تقنعهم أيضا بأن يتخلصوا
منها ويمتنعوا عن إستخدامها الا إذا اضطرتهم الحاجة ، وأخيرا أن توصيهم بأن
تتجمع وتنكمش - بالعكس - على ذاتها ، والا تثق بشئ آخر غير نفسها ، ومهما يكن
موضوع تفكيرها في نفسه وبنفسه ، وحين تمارسه لنفسها وبنفسها . وعلى الضد
إذا ما كانت هناك وسائل أخرى للنظر في هذا الموضوع أيا كان ، والذي يتغير
بتغير أحواله ، فلا تعترف له بأية حقيقة ، لان ما هو من هذا القليل محسوس
ومنظور ، أما مائراه بوسائلها الخاصة فهو معقول ، وفي الوقت نفسه غير منظور !
أما وقد تحرر هكذا ، فإن نفس الفيلسوف الحق تفكر بأنه يجب عليها ألا تمارض
تحريرها ، وهكذا تنأى عن المذات كما تنأى عن الرغبات والآلام والخاوف بقدر ما لديها
من قوة . هي ترى في الواقع انه عندما تشعر بشدة السرور والألم أو بالخوف
والرغبة ، حينئذ مهما يبلغ الشر الذي ينزل بنا في هذه المناسبة ، من بين تلك

الشروع التي يمكن تصورهما ، كأن نمرض مثلا أو نفقد ثروتنا بسبب ملاءتنا ، فلا يوجد شر مالا يفوقه الا الشر الاعظم ، ولهذا الشر نألم ولا نقيم له وزنا ! - فقال سيديس : وما هو هذا الشر باسقراط ؟ - ذلك أنه في تكون كل نفس انسانية قوة اللذة أو شدة الألم لأي مناسبة ، مصحوبة بالاعتقاد بأن موضوع هذا الشعور هو أوضح وأحق ما يكون ، في حين ان الأمر ليس كذلك . ألسنا حينذاك بصدد أشياء منظورة الى أكبر حد ؟ - نعم اطلاقا . - أليس في أمثال هذه العواطف تخضع النفس لأقصى درجة لقيود الجسد ؟ - قل لي كيف يكون ذلك ؟ - اليك مايلي : إن كل لذة وكل ألم لها نوع من المسمار ، به تسمم النفس بالجسد وتضمها فيه ، وتجعلها بذلك حاصلة على الجسدية ، وتحكم على حقيقة الأشياء طبقا لتأكيدات الجسد . ومن كونها بذلك توافق الجسم في أحكامه وتلذ بنفس الأشياء ، فإنه يجب بالضرورة فيما أعتقد ، أن يحدث فيها (اتفاق) ميول كما يحدث اتفاق ثقافة ، وهي من ثم بحيث لا تصل الى هادس في حالة طهارة ، ولكن على العكس تكون مدمنة بالجسد الذي خرجت منه . والنتيجة أنها لا تلبث ان تتمص جسدا آخر ، حيث تنزع انصح هذا التعبير وتنشب جذورها ، وينتج من ذلك انها تحرم من كل حق في ان تقاسم في وجود كل ماهو الهى وفي الوقت نفسه ماهو نقي وفريد من ناحيه صورته . - فقال ياسيديس : إن حديثك باسقراط هو الحقيقة بعينها ! - تلك هي ياسيديس الدوافع ، التي من أجلها يكون أولئك الذين هم بحق محبو المعرفة ، حكماء أو شجعان ، لا من أجل تلك الدوافع التي يذكروها العامة ، إلا إذا كان ذلك ليس من رأيك ؟ - لا ليس هذا رأيي بكل تأكيد ! - كلا . هذا حق ! بل على العكس إليك كيف نحسب نفس فاسدة حسابها بدون شك : انها لن تذهب في التخيل الى انه متى كان عمل الفلسفة هو تحريرها ، ان تستسلم راضية لرحمة الملمات والآلام ، لتعود في القيود والاغلال ، ولا ان تقوم بعمل بيلوب Pénélope الذي لا ينتهي فسيجعل في نسيجها بعكس الآخر .

لا ! ولكنهما تهديء الأهواء . وتفتنى خطوات الاستدلال ، ولا تنكف
عن أن تكون حاضرة فيه . وتتناول ما هو حق وما هو إلهى وما لا يقع تحت الظن ،
كنظر وطعام أيضا ، مقتنعة بأنها هكذا يجب أن نحيا ما دامت حياتها ، وأنه يجب
علاوة على ذلك بعد نهايتها ، أن ترحل إلى نهاية قرابة ومواقفة ، وأن تتخلص
هكذا من النص الإنسانى ! ومن حيث أن ثقافتها كانت كذلك فلا خوف
هناك من أن تفرغ ، ومن حيث أنها - يا سيمياس ويا سيبس - قد مارست هذا
فهى لا تخشى أن تنشئت فى اللحظة التى فيها تنفصل عن الجسد أو تتبدد فى مهب
الرياح أو تطير عند رحيلها وألا توجد فى مكان ما !

الجزء الثالث

إستئناف النظرية

وبعد هذا الحديث من سقراط ساد سكون طويل . وكان سقراط ، كما كان
يبدو من مظهره ، مستغرقا فى الحجة التى كان يعرضها ، وكانت هذه حال معظم
الحاضرين . أما سيبس وسيمياس فكانا يتحدثان همسا . وعندما لاحظ سقراط
ذلك خاطبهما قائلا : « حدثانى إذن ! أليس من المصادفة أن يكون رأيكما
الخاص أن ما قيل ليس هو كل ما يمكن أن يقال ؟ ومن المحقق أن هناك أكثر
من نقطة مريية يصح أن يعترض علينا فيها ، بشرط أننا يجب على الأقل أن نقوم
هذه المرة بمراجعة كافية للمسألة . وفى الحقيقة إذا كنما يتحدثان فى شىء آخر ،
فكلامى عبث ! ولكن إذا كان ذلك ما يحيركما ، فلا ترددا بل تكلموا وأعرضا
ما تستطيعان أن تريانه أولى بالكلام ، وبدوركما اعتبرانى شخصا ثانويا إذا
كنما تعتقدان فى أنه يساعدى ، يكون لكما حظ التخلص من هذا المازق ! فأجاب

سيمياس : أى نعم يا سقراط ! سأقول لك الحقيقة : فقد مضى علينا وقت طويل ونحن نحس بهذه الحيرة وكل منا يدفع الآخر ليتقدم ويسألك : ونحن نرغب فى الواقع أن نستمع إليك ، ولكننا نتردد فى إزعاجك وفى إيلاملك بسبب تلك المحنة التى تجتازها ! » .

وما سمع سقراط ذلك حتى ضحك ضحكة هادئة وقال : « عفواً يا سيمياس ! حقاً قد يصعب على إقناع سائر الناس ، وقد لا أعتبر محنة ذلك الظرف الذى أنا فيه إذا صح أنى لا أفلح حتى فى إقناعكم أنتم بذلك ، وإذا كنا نخشيان على العكس أن أكون الآن أشد حزناً منى فيما مضى من حياتى ! ذلك أنكما فيما يبدو تعتبرانى أقل كفاءة من البجع فى العرافة . فأنها عندما تشعر بدنو أجلها ، فإن ما كان لها من غناء من قبل ، يصير حينئذ أكثر وأعلى منه فى أى وقت آخر ، لفرحتها بأنها على وشك الرحيل بجوار الإله الذى تخدمه . ولكن الناس فى ذعرهم من الموت يفترون على البجع ، فيقولون إنها تنوح على موتها وإن الألم يلهمها هذا اللحن الأخير ؛ وهم يعلمون أن ليس هناك أى طائر يغنى عندما يحس جوعاً أو برداً أو عند إحساسه بأى ألم آخر . كلا . حتى الببلر ولا السنونو ولا الهدهد الذين لا يخرج غناؤهم كما هو متواتر ، عن أنين مؤلم . ومع ذلك ليس الألم فى نظرى هو الذى يدفع هذه الطيور إلى الغناء ، كما أنه لا يدفع البجع . بل الأخرى أن يكون لدى الأخيرة هبة الطرفة لأنها طيور الإله ابلاون ، وأن العلم السابق بما لدى هادس من خبرات هو الذى يدفعها إلى الغناء فى ذلك اليوم بمرح لم يتفوتوا بمثله فيما سلف من حياتهم . وأنا من جهتي أعتبر أنى معين لنفس الخدمة التى تقوم بها البجع ، وأنى مكرس لنفس الإله ، وأنا لا تفوقنى فى خاصية العرافة التى حصت عليها من ربنا . وإنى مثلها تماماً لا يداخلنى الحزن لمفارقة الحياة . هذه هي بالعكس الأسباب التى يجب أن ترعوها لتكلموا ولتلقوا على

ما تشاءون من أسئلة بقدر ما يسمح الأحد عشر باسم شعب أثينا ،

نظرية سيمياس :

قال سيمياس لقد أجدت القول يا سقراط . وعلى الآن إذن أن أشرح لك ما يحيرني ، وسيعرض سيبس بدوره مالا يقبله من الكلام الذي قيل . أما رأيي يا سقراط في المسائل التي من هذا النوع ، وهو رأيك كذلك - بدون شك ، فهو أن معرفة ثابتة في الحياة الحاضرة ، إن لم تكن شيئاً مستحيلاً ، فهي على الأقل في غاية الصعوبة ، وعلى العكس ، من المؤكد أنه إذا كانت الآراء التي ترتبط بها لم يتعمق في تمحيصها ، وإذا تركنا الدور بدون أن نجهد أنفسنا في بحثه من كل النواحي ، فهذا يعني أن عودنا لين للغاية ! لأنه ينبغي في هذا الموضوع أن نحاول تحقيق إحدى الحالات الآتية : ألا تفوتنا فرصة بدون أن نتعلم أو نجد بأنفسنا ، وإذا لم نستطع هذا ولا ذاك ، فلنأخذ من تقاليدنا الإنسانية ما هو أحسنها وأقلها ريبة ، وأن نترك أنفسنا كما لو كنا محمولين على طوف عليه نخطر برحلتنا في الحياة ، مادام لا يمكننا أن نسير بأمان أكثر وتلاقى أفل الأخطار على مركب أشد صلابة وأعنى به التبا الإلهي . والآن وقد اتفقنا إذن ، فأنتي لن أنردد ، من جهتي ، أن أسألك حيث أنت الذي دعوتني ، ولكي لا ألوم نفسي في المستقبل بأنني لم أخبرك اليوم بما أفكر فيه ! لأنه من الحق يا سقراط ، بعد الامتحان الذي أدتيه منذ هنية ؛ كما أداه سيمياس كذلك ، إن ماقلناه لا يبدو لي في صورة مقنعة . » حينئذ قال سقراط : « قد يكون في الواقع يصاح ، حق في شعورك هذا . ولكن قل لي بالضبط ما لست مقتنعا به » - فقال ذلك في رأيي أن النغم والقيارة بأوتارها يمكن أن يركب منها هذا الدليل نفسه . فالنغم - وهو كما يقال - شيء غير منظور وغير جسدي وجميل

لغاية ، وأخيرا هو الهى فى القيثارة المتوافقة . أما عن القيثارة نفسها وأوتارها
فهى أجسام ، أى أشياء ، حاصلة على الجسدية ، وهى مركبة وأرضية ، ومنصلة
بالطبيعة الغانية . ولنفرض إذن أن القيثارة كسرت وقطعت وتمزقت أوتارها ،
وأن هناك من يشتد فى الإدعاء ، بدليل يشبه ذلك ، أن النغم الذى نحن
بصدده ، هو بالضرورة باق وغير فان . فبأى وسيلة فى الواقع تبقى القيثارة
التي تمزقت أوتارها ، والأوتار ذات الطبيعة الغانية ، بينما النغم الذى هو من
طبيعة وجنس إلهى خالده ، ينفى بأسرع من ذلك الذى فان ؟ - قد يقال : لا ،
إذ من الضروري أن النغم نفسه يوجد فى مكان ما ، وأن الخشب والأوتار
تتحلل ، قبل أن يحدث أى شئ . للنغم ! وكذلك أعلم يأسقراط أنى فى الواقع
أشك فى ذلك إذا أنك فكرت من جهتك فى تصور لطبيعة النفس هو ماثور
لدينا : ذلك أنك قبلت بأن الحار والبارد واليابس والرطب وكيفيات أخرى
مماثلة تعطى جسدنا هذا التركيب وتقيم وحدته . وأن الارتباط والامتزاج بين
هذه الأضداد نفسها هما اللذان يكونان النفس حين تكون قد امتزجت فيما
بينها إلى حد مناسب . وعلى ذلك إذا كانت النفس هى حقا نغم فالأمر واضح :
مادام جسدنا متراخيا أو متماسكا للغاية بالأمراض أو بالنوازل الأخرى ، فإن
من الضروري أن تغنى النفس فى الحال مع ما فيها من صفات إلهية ، كما تكون
النعيمات الأخرى التى تتحقق بالأصوات أو بأى إنتاج فنى ، بينما على العكس قاوم
جثة الفرد زمنا طويلا إلى اليوم الذى فيه تغنىها النار أو التعفن . انظر إذن بماذا
نعمترض على هذا الدليل الذى يؤيد أن النفس التى هى ارتباط المتضادات التى
يتكون منها الجسد ، أنها فيها يسمى بالموت ، هى التى يجب أن تغنى أولا .

وعلى هذا أرسل سقراط نظره النفاذ الذى تموده فى ظروف كثيرة ،
وأخذ ينسم وقال . « لعمري هناك حق فى كلام سيمياس ! وفى الحقيقة إذا

كان أحد منكم أقل ارتباكاً منى فلم لا يجبه ؟ لأن هذه ضربة هائلة قد وجهها إلى الحجة ! وفي رأى أنه يجب علينا ، قبل أن نجيب ، أن نستمع أولاً من فم سيس ما يعترض به ، بدوره ، على الحجة . وهذه هي الطريقة التى تهى لنا أن نتشاور فيما يجب علينا قوله . وبعد أن نستمع إلى الاثنين ، فلتتفق معهما ، إذا حكمنا بأن غناهما قد وافقنا ، وإلا تكون قضية الدليل واجبة النظر من جديد ثم قال : حسنا ياسيسس تقدم ! وحدثنا بدورك بما يقلقك .

نظرية سيسس

.. هذا ماسألتحدث به ! فالأمر واضح من جهتى ، فإن الحجة لانزال فى الموقف عينه . وما كنا نقوله من قبل هو دائماً المأخذ الذى يؤخذ عليها : أما أن نفسنا موجودة فى الواقع حتى قبل أن تدخل فى هذه الصورة ، فهذا مالا أنقضه . فلا شئ هنا إلا ويتفق مع رأى ويسكون (إذا لم يكن هناك تبجح فى إعلانه) قد سبق أن أوضح بصورة مقنعة تماماً . ولكن أنها توجد أيضاً بعد الموت ، فهذا مالا أشاطركم الرأى فيه . لا أقصد بذلك أن النفس ليست شيئاً أقوى وأكثر دواما من الجسد ، فهذا ما لا أسلم به لاعتراض سيسياس ، لأن من رأى أن سمو النفس عظيم من كل جهات النظر هذه . « فلماذا فى هذه الحالة (وسأفترض أن هذا هو منطوق الحجة) نبقى أيضاً غير مصدقين ؟ ألا تعترف أنه عند موت الإنسان ، أن ما يبقى منه هو أضعف ما فيه ؟ وبالعكس فيما يختص بما هو أكثر دواما ، فأنك لانحكم أنه من الضروري أن يستمر محفوظاً أثناء هذا الزمن ! وهاك ما يجب عليك بحثه إذا كان حديثى ، ذا معنى ، لأنى أنا كذلك فى حاجة كسيسياس ، إلى استعمال مجاز : إن رأى فى الواقع عندما تقول هذا القول ، كأننا بعد موت نساج عجوز تقول عنه مايلى : إن الرجل لم يفنى ولكنه يوجد

فى مكان حيث يحفظ نفسه فى حالة جيدة ا « وحين تقدم هذا الدليل : إن الثوب الذى يلتف به والذى نسجه بنفسه يبقى فى حالة جيدة ولا يفتى . وعلاوة على ذلك لنسأل من ينكر ذلك : « أى الاثنين فى نوعه أكثر دواما . الرجل أو الثوب الذى صنعه والذى يرتديه ؟ » نحن إذا أجبتا أن الإنسان هو فى نوعه أبقى ، خيل لنا أن نبرهن أنه بالأحرى يجب أن يحفظ الإنسان بكل تأكيد فى حالة جيدة ، إذا كان حقا أن ماهو أقل دواما لم يفتن !

وعلى هذا أعتقد ان الأمر ليس كذلك يا سيمياس ، لأن هذه قضية يجب عليك أن تكون مصغيا فيها لأقوالى . وفى الواقع فيما يتعلق بالدليل السابق فان الجميع يستطعون أن يدركوا سذاجته وأنى أثبت ذلك : إذا صح أن اختفاء نساجتنا ، بعد أن يكون قد أفنى كثيرا من الثياب ونسج مثل هذا المقدار ، جاء متأخرا عن الكثير من هذه الثياب ، فأنى أعتقد تماما أنه بالعكس يكون سابقا على الثوب الاخير منها ؛ وليس هناك ما يدفع الانسان أن يكون بالنسبة للثوب ، شيئا أقل قيمة وأسرع عطبا احسانا هذه الصورة نفسها ؛ إن لم أخطئ ، مقبولة بصدد النفس وعلاقتها مع الجسد ؛ وإذا ما تحدثنا عنها الحديث الآتى : من الواضح من جهتي أننا سنتكلم تماما كما يجب ، فنقول إن النفس شىء دائم وأن الجسد من جهته شىء أسرع فسادا وأقل دواما . ومع ذلك . لكن وقد يقال لنرض فى الحقيقة أن كل نفس تفتى أجساما عدة وخصوصا عندما تظول بها السنون (لأننا نستطيع افتراض أنه بما أن الجسد نيار يفتى ، بينما الانسان يستمر حيا ، فإن النفس على العكس لا تنفك عن إعادة نسج ما فتى) ويكون مع ذلك من الضروري أن النفس فى اليوم الذى تفتى فيه تكون مرتدية حقا آخر ما نسجت ، وهو وحده الذى يبقى بعد هذا الفناء . ولكن عندما تفتى النفس ، حينئذ يكشف

الجسد من هذه اللحظة عن ضعف طبيعته ، فيسقط متحلا . ولا يلبث أن يذهب نهائيا . وتبعاً لذلك لا يكون لنا حق أيضا بأن نزداد إيمانا بالحجة التي نحن بصدددها ، وأن نكون واثقين كذلك أنه بعد موتنا توجد نفوسنا في مكان ما . « والدليل أن انسانا ما يستطيع أن يقول : نرى اسلم بالبرهان أكثر مما تسلم به . » وما يسلم به هو ليس فقط أن نفوسنا كانت موجودة في الزمن السابق لميلادنا ولكن ليس هناك ما يمنع بعضها من أن توجد أيضا حتى بعد الموت ، وأن تستمر في الوجود لتحيات وتموت من جديد . وفي هذا الفرض إن للنفس في الواقع من القوة ما يمكنها أن تواجه تلك الولادات المتكررة . غير أنه بعد أن يسلم بهذا ، فإنه يرفض بعد ذلك أن يسلم بأنها لا تلاشى في هذه الولادات المتعددة . وإنما على العموم لا ينتهى بها الأمر بأن تنفى تماما في إحدى هذه المرات . وقد يقول إن هذا الموت أى فساد الجسد الذى يوجه الى النفس الضربة القاضية ، ليس هناك شخص يعلم به لأنه يستحيل لأى انسان منا أن يشعر به ، ولكن إذا كان الأمر كذلك فلا يوجد انسان تكون طمأنينته أمام الموت مبررة ، والا تكون طمأنينه حمقاء ، إلا إذا كان فى استطاعته أن يثبت أن النفس شىء خالد تماما وغير قابل للفناء . وإلا فمن الضروري جدا أن ذلك الذى يموت ، يجب عليه أن يخشى دائما أن نفسه فى اللحظة التى تنفصل فيها عن الجسد ، تنفى فناء . أتاما . »

وقف في القصة

بعد أن استمعنا لهم جميعا يتحدثون ، كنا نحس بامتصاص ، كما افضى بعضنا لبعض فيما بعد ، لأن كل ما قبل حتى ذلك الوقت قد أقمنا إقتناعا تاما ؛ وكنا نقول لانفسنا : هاهم يلقون بنا فى القلق ويدفعوننا نحو الشك ، ليس فيما يتعلق بالحجج

التي قيلت فحسب ، بل مقدما بما سيقال فيما بعد ! ألا نكون عاجزين عن الحكم في أى مسألة كانت ؟ أو أن المسألة نفسها هي التي لا تحتل اليقين ؟

إشكرات - يا لله يا فيدون ! اني أسألك . فانا نفسي في الواقع حين أصغى اليك أحدث نفسي الحديث التالي : أى الحجج إذن نظمثن إليها بعد الآن ، حيث أن الحجة التي عرضها سقراط انهارت الآن في الشك برغم صورتها المقنعة ! « وهذا نتيجة للتأثير العجيب الذي تحدثه في نفسي الآن كما في كل وقت ، تلك القضية القائلة بأن نفسنا نغم . وإن عرض هذه القضية جملنا أذكر أنها نالت موافقتي حتى ذلك الوقت . وها أنا من جديد في حاجة شديدة كما كنت في أول الأمر ، إلى حجة أخرى لتقنعني بأن موتنا لا يصحبه موت نفسنا ! قل لنا إذن باسم الإله زيس ، بأى طريقه حاول سقراط أن يؤيد حجته ! هل كان يبدو عليه اليأس كما تقول أنه كان يبدو عليكم أنتم الآخرين ؟ أو على العكس ألم يكن يتبعه بالأحرى ، بهدوء إلى تأييد الدليل ؟ وهذا التأييد هل كان فعالا أو غير كاف ؟ ارو لنا كل شيء بالتفصيل وبكل ما تستطيع من دقة .

فيدون - في الحقيقة يا أشكرات إنى كثيراً ما أعجبت بسقراط . ولكن لم يتملكني الإعجاب به أكثر مما تملىكني في تلك الساعات التي قضيتها بجانبه . أما أن رجلا مثله كان يستطيع أن يجيب ، فليس في ذلك أية غرابة بلاشك . ولكن من ناحيتي أن ما وجدته فيه عجبيا إلى أقصى حد ، هو أولا ما كان يقابل به اعتراضات أولئك الشبان من الدعة واللفظ والإعجاب ، ثم صدق نظره التي كان يدرك به التأثير الذي تحدثه فينا حججهم ، وأخيرا كيف عرف حقا أن يشفيها ! فقد كنا أشبه بالهاربين المغلوبين على أمرهم ، ولكن صوته أعادنا إلى الأمام ، وجعلنا نقبل لكي نستأنف معه وتحت قيادته فحص المسألة .

إشكرات - وكيف كان ذلك ؟

فيدون - يستأنف هديته :

فيدون - سأقص عليك . فاعلم إنى كنت حينذاك عن يمينه جالسا على

مُعَد منخفَض بِجِوَارِ فِرَاشِهِ ، وَكَانَ هُوَ مَرْتَفِعاً عَنِ كَثِيرٍ . وَأَخَذَ يَمْسَحُ رَأْسَهُ ضَاغِطاً بِيَدَيْهِ عَلَى شَعْرِي ، الَّذِي كَانَ يَتَاجَرُ عَلَى عُنُقِي . وَكَانَتْ هَذِهِ فِي الْوَاقِعِ هِيَ عَادَتُهُ بِأَن يَدَاعِبَ شَعْرِي كُلَّمَا سَنَحَتِ الْفُرْصَةُ . وَقَالَ لِي : «غَدًا إِذْنُ يَأْتِيكَ دُونَ هَلْ سَتَقْصُ هَذَا الشَّعْرَ الْجَمِيلَ فِيمَا أَعْتَقِدُ ؟ فَأَجَبْتُ لِأَيِّ سَبَبٍ يَاسْقَرَاتُ ! — كَلَّا ! عَلَى الْأَقْلِ إِذَا اسْتَمَعْتَ إِلَى قَوْلِي . — قُلْتَ فَلْتَوْضِحْ ! — فَقَالَ : بَلِ الْيَوْمَ سَأَقْصُ شَعْرِي كَمَا سَتَقْصُ أَنْتِ شَعْرَكَ إِنْ صَحَّ أَنْ هَذَا الْيَوْمَ هُوَ الْأَخِيرُ لِمُنَاقَشَاتِنَا ، وَأَنَا نَعْبِزُ عَنْ رَدِّ الْحَيَاةِ إِلَيْهِ وَمِنْ جِهَتِي لَوْ كُنْتُ مَكَانَكَ وَأَفَلْتُ الْحِجَّةَ هَكَذَا مِنْ يَدِي فَأَبَى أَقْسَمُ — كَعَادَةِ الْأَرْجِيِّينَ Argiens أَلَا أَهْلُ مِثْلِ هَذَا الشَّعْرِ قَبْلَ أَنْ أَنَالَ فِي مَعْرَكَةٍ جَدِيدَةٍ النَّصْرَ عَلَى حِجَّةِ سِيَمِيَّاسَ وَسِيَّيسَ ! — قُلْتَ وَلَكِنْ يُقَالُ إِنَّ هِرْقُلَ Hercule نَفْسَهُ لَمْ يَقُو عَلَى اثْنَيْنِ ! — فَقَالَ سَقَرَاتُ حَسَنًا ! هَآنَذَا : إِنِّي يُوَالَاوُسُ Iolaos أَدْعُوْنِي إِلَى النُّجْدَةِ مَا دَامَ النَّهَارُ طَالَمَا ^(١) قُلْتَ حَسَنًا أَنِّي سَأَدْعُوكَ ! وَلَكِنِّي لَسْتُ بِهِرْقُلَ ، وَأَنَّهُ هُوَ يُوَالَاوُسُ الَّذِي يُطَالِبُ الْعَوْنَ مِنْ هِرْقُلَ !

كِرَاهِيَةُ التَّفَكُّيرِ :

فَقَالَ هَذَا لَا أَهْمِيَّةَ لَهُ بِالنِّسْبَةِ لِلنَّيْجَةِ . وَلَكِنْ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ فَلْنَأْخُذْ حِذْرَنَا مِنْ حَادِثٍ قَدِيقِعُ لَنَا ! — قُلْتَ وَأَيُّ حَادِثٍ ؟ — قَالَ أَنْ نَصِيرَ كَارْهِينَ لِلتَّفَكُّيرِ ، كَمَا أَنَّ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَصِيرُونَ كَارْهِينَ لِلنَّاسِ ، وَأَضَافَ سَقَرَاتُ : لَيْسَ مِنَ الْمُمْكِنِ فِي الْوَاقِعِ أَنْ يَحْدُثَ لِإِنْسَانٍ حَادِثٌ أَسْوَأُ مِنْ أَنْ يَسْكُرَهُ الْاسْتِدْلَالُ . وَإِنَّمَا تَقَعُ كِرَاهِيَةُ التَّفَكُّيرِ وَكِرَاهِيَةُ النَّاسِ فِي ظُرُوفٍ مُتَشَابِهَةٍ . فَمَنْ أَيْنَ يَحْدُثُ فِي الْوَاقِعِ أَنْ

(١) هَذَا مِثْلُ . وَهُوَ أَنَّ هِرْقُلَ فِي حَرْبِهِ ضِدَّ اثْنَيْنِ هُوَ جَمِيعُ بِيْمِيَّانِ هَائِلِ أُرْسَاتِهِ هَبْرَا — الَّتِي كَانَتْ تَبْقِضُهُ أَعْدَ الْبُقْضِ . وَلَكِنْ لِحَسَنِ الْخَطِّ جَاءَ يُوَالَاوُسُ (بْنُ أَخِيهِ لِنُجْدَتِهِ .

كراهية الناس تتداخل إلى نفوسنا ؟ من أننا وضعنا في إنسان ماثقة تامة بدون
بيئة ، وبأن نسلم بأن لذلك الشخص طبيعة تامة الصراحة وسليمة ووفية : ثم
أن نكتشف بعد ذلك بقليل أنه فاسد وعديم الوفاء ، وأنه من جديد إنسان
آخر . وحين نمتحن على هذا النحو مرارا وخاصة بسبب أولئك الذين كنا
نعتبرهم خير أصدقائنا وأخلصهم ، فإننا ننتهي بعد احتكاكات عدة إلى أن نذكره
كل ما هو إنسان ، وأن نعتقد أن ليس فيه شيء سقيم بدون استثناء . ألسنا نلاحظ
أن هذا هو ما يحدث ؟ - فقلت إنه كذلك بالتأكيد - أليس حقا أن هذا سوء
نصرف ؟ لأنهم من الواضح إننا بسلوكنا هذا المسلك بدون بيئة في المسائل الخاصة
بالإنسان ، ندعى بأننا نستخدم الإنسان ؟ ولا شك في الواقع إذا عاملناه ونحن
على بيئة من الأمر كما يقتضيه الموضوع ، حينئذ كنا نقدر أن الذين هم أخيار
أو أشرار تماما ، قليلون بينما الأغلبية ما بين بين . - فسألت وكيف ذلك ؟ -
فأجاب : كما لو كنا بصدد الصغير جدا والكبير جدا : هل نعتقد أنه يوجد شيء
أندر من أن يصادف الإنسان كبيرا جدا أو صغيرا جدا ، إنسانا أو حيوانا أو
أى شيء آخر ؟ كذلك فيما يختص بالسرعة أو البطء ، بالقيح أو بالحسن ، بالبياض
أو السواد ؟ أو لم نلاحظ بالاحرى أن في كل السمكيات التي من هذا القبيل نكون
النهايات في كل طرف مقابل نادرة وقليلة العدد ، وأن على العكس فيما بين
يوجد كل ما نرجوه من كثرة ؟ - قلت نعم إطلاقا ! - قال : أليس رأيك أنه
إذا كان الحبث موضوع سباق ، فإن قليلا من الناس ينالون قصب السبق في
ذلك ؟ - فأجبت : هذا راجح على الأقل . - فقال : بل في الواقع .

» ومع ذلك ليس هناك شبه من هذه الناحية بين الاستدلال والانسانية ؟
ولسكنك فتحت الباب ولم أفعل إلا أن تابعتك ! .. كلا ولكن الشبه يأتي من

الجانب التالى : إننا وثقنا بحقيقة الاستدلال بدون معرفة بمادة الاستدلال ، ثم
يعرض لنا بعد ذلك بقليل أن نحكم بكذب الاستدلال ، وقد يكون كذلك
أحيانا وقد لا يكون ، وعن جديد يكون خلاف ذلك ، وخلافه أيضا . حينئذ
إنما يقع بالخصوص الذين يقضون وقتهم فى الاستدلال لشيء . وضده - كما تعلم بأنهم
يتخيلوا أخيرا ، إذ يصلون إلى منتهى الحكمة ، أنهم هم وحدهم الذين لا يعرفون
أنه لا يوجد لا فى الأشياء ولا فى الاستدلال شيء سليم ولا ثابت ، وأن الوجود
على العكس ، هو بكل بساطة كحال مضيق أو ريب بما فيه من مد وجزر متتاليين
فى المجرى وبدون انقطاع وفى أى نقطة كانت . - فقلت : لاشيء بالتأكيد أكثر
من هذا حقا . - فقال بناء على هذا إن ذلك يكون حادثا محزنا يافدون إذا
كان ثابتا أنه يوجد استدلال صحيح وثابت ، ونستطيع أن نقر أنه كذلك ، وإنه
بعد ذلك وبمحبة أننا نصادف بجانبها استدلالات أخرى من شأنها أنها دون أن
تتغير ، تعتبر تارة صادقة وكاذبة تارة أخرى . فنميل لعدم مؤاخذه أنفسنا وعدم
كفائتنا . وأخيرا على العكس لما كنا نألم لذلك فإننا نسر بنفى هذا النقص عن
أنفسنا لنوجهه إلى الاستدلال ! وهكذا من الآن فصاعدا نقضى بقية حياتنا فى
كراهة الاستدلال وتحقيره : وهذا من جهة أخرى يحرمنا ما هو فى الموجودات
موضوع حق للعلم . فقلت أى نعم وحق الإله زيس ، إن هذا بالتأكيد أمر محزن .
قال : هذا ما يجب علينا أن نبدأ بأن نحذره . فلا نجعل لنفوسنا سبيلا للفكرة
القائلة إنه لا يوجد فى الاستدلال شيء صحيح ؛ ولكن نجعل بالأحرى لنفوسنا
الفكرة الآتية وهى أن تصرفنا هو الذى ليس بصحيح ، وأن الواجب علينا كرجال أن
نهتم بأن نسلك سلوكا صحيحا ، أنت والآخرون بالنسبة للحياة ، حياتكم المقبلة كلها ،
ولسكنى أنا بالنسبة للموت فقط . أنا الذى سأحاول فى اللحظة التى فيها الموت
هو شغلى الوحيد أن أسلك لا كرجل يتوق أن يكون حكيما ، ولكن كإنسان

الذين لا ثقافة لهم البتة ، وكانسان يريد أن يتغلب على الخصم ! أنظر إلى هؤلاء الناس وهم بسبيل مناقشة مسألة ما : إنهم لا يعنون المعنى الحقيقي لما يتكلمون به ، ولكن ما يهتمون به هو إقناع الحاضرين بأرائهم الخاصة . ورأى أن هذا هو كل الاختلاف بل هو الوحيد بيني وبينهم في الحالة الزائفة :

ولست غايتي إقناع الحاضرين بحديثي (وهذا ما لا أعنى به إلا زيادة) ولكن أن أحكم أنا نفسى بقدر المستطاع ، أن لحديثي هذه الخاصية . وإليك الحساب يا عزيزى وانظر كم أنا رابع فيه ؟ هل هناك مصادفة حقيقية فيما أقول ؟ فإلها من صفقة رابحة حقا بأن أحصل على الاقتناع ! وعلى العكس إذا لم يكن هناك شيء بعد الموت ، حسنا ! فحينئذ لن أضيق على الأقل بانتحالي في الفترة التي تسبق الموت ، أولئك الذين يجانبني . على أن الوقت لن يتسع لى طويلا لأتأمل هذه المسألة (وهذا من سوء الحظ في الواقع !) وبعد قليل من الزمن سينتهى الأمر . وقالوها أنا إذن مستعد وسأتناول هذه المباحة - ياسيمياس وأنت ياسيس - وأنا في هذه الحالة النفسية . أما من جهتك فدعوا لسقراط قليلا من عنايتكم ومكانا أكبر للحقيقة ! فإذا رأيتم إني على حق فسلما ممي برأى ، وإذا لم يكن الأمر كذلك فشدوا على بحججكم ، واحذروا أن نخدعنا أنا وأنتم غيرتى ، وألا أذهب كالنحلة تاركا فيكم حنتها !

عودة الى نظريات سيمياس وسيس :

قال : إلى الأمام إذن ! ذكرانى أولا بما كنما تقولانه ، إذا اتفق - كما ملاحظة إني لا أتذكره . فمن ناحية سيمياس إن موضوع شكه وخوافه ، إذا لم أخطئ - هو أن النفس بكونها شيئا أكثر ألوهية وأكثر جمالا من الجسد ، لا تنفى قبله ، لأنها نوع من النعم . وأما من ناحية سيس ، فهو فى رأى قد سلم لى بما يلى :

أن النفس في كل حالة شيء أكثر دواما من الجسد ، ولكنه يزيد بأنه شيء غامض لكل الناس أن يعرفوا إذا كانت النفس بعد أن تُبلى مرات متوالية عددا من الأجسام ، لا تتلاشى في اللحظة التي تهجر فيها الجسد الأخير ، وإذا كان الموت ما هو إلا فناء النفس ، حيث أن الجسد لا يقف فناؤه أبدا . أليس هذا هو بعينه بدون زيادة - أي سيمياس - وأنت ياسيبس ، ما يجب علينا بحته ؟ فلم الاثنان بأنه هو بعينه فقال سقراط : « وتبعا لذلك هل ترفضان التسليم بالحجج السابقة في مجموعها أو ببعضها وليس بالبعض الآخر ؟ - فأجابا معا : نرفض بعضها ، ولكن ليس البعض الآخر . - فقال سقراط ماذا تقولان إذن عن الحجة التي تضمنت القول بأن التعلم هو تذكر ، وأنه إذا كان الأمر كذلك ، فإن من الضروري لنفوسنا أن توجد في مكان ما قبل أن تقيد في الجسد ؟ - فقال سيبس أما من جهة - ق فإن إعتقادي بذلك قبلا كان عجيبا ، أما الآن فلا توجد حجة أنا أكثر بهما تعلقا منها . - وأضاف سيمياس : وأنا بدوري في نفس الحالة . ولا شيء يدهشني أكثر من أن أغير رأيي على الأقل بصدد هذا الدليل ! »

سقراط مجيب سيمياس .

حينئذ قال سقراط : « حسنا ! إنك لا تستطيع شيئا في ذلك الأمر أيها الطبيب الغريب ، ويجب أن تأخذ برأي آخر مهما ضلّ حفظ الفكرة الآتية من البقاء وهي أن النغم شيء مركب ، وأن النفس من جانبيها ، ومن حيث أنها نغم ، هي تركيب الأوتار المكونة للجسم ، لأنه إذا كان هناك قول تأباه حتى على نفسك ، فهو أن النغم لسكونه مركبا ، قد سبق في الوجود الأشياء التي يجب أن يتركب منها ! قل هل تسمح بهذا ؟ - فأجاب لا أسمح به بالمرّة ياسقراط ! - فقال سقراط هل تدرك إذن أن حديثك عرضة لهذه النتيجة ؟ فإنك تؤكد من جهة أن النفس كانت

موجودة قبل أن تدخل في صورة إنسان ومن ثمة في جسد ؛ من وجهه أخرى إن ماركت منه هي الأشياء التي لم تكن موجودة بعد ! لأنه في الواقع أن النعم لا يشبه ما تستخدمه في تصويره ، بل بالعكس إن ما هو موجود أولا هو القيثارة والأوتار ثم هي أصوافها التي تصدر دون أن تحقق نفعا بعد ، ولكن أخيرا إنه النعم الذي يتكون من كل هذه الأصوات ، وهذا هو الذي يتلاشى أولا . وأى أمل لك إذن في أن يتفق هذا الكلام مع ذلك الذي كان موضع الحديث ؟ - فقال سيمياس : لا أمل لي بالمرّة . - واستأنف سقراط : ومع ذلك إذا كان هناك حديث يليق به على الأقل أن يكون متوافقا ، فأنما هو الحديث الذي يتحدث عن النعم . - قال سيمياس : هذا ما يليق به في الواقع . - وأضاف سقراط : وحديثك ليس فيه شيء من الانسجام . ويجب أن ننظر أى القولين تفضل : هل القول بأن التعلم هو تذكر أم أن النفس نعم ؟ - فقال : أى سقراط ! إنى أفضل الأول كثيرا . أما عن الآخر ففي الواقع أن فكرته خطرت لي دون سند من برهان وبفضل ملازمة محتملة وخلافة ، وهذا هو أيضا مصدر آراء العامة . وفي رأيي أن الأدلة التي تستخدم المقدمات المحتملة في البرهان ، إنى موقن بأنها دجل ماهر في الخداع وفي الهندسة كما في أى موضوع آخر ، إذا لم يكن الإنسان على حذر منها . وبالعكس إن الدليل الذي يتعلق بالتذكر والتعلم أقيم على مبدأ يستحق أن يُسلم به فقد ، قبل باختصار في الواقع أن نوع وجود نفسنا قبل حلولنا في جسم حاس هو كما تقتضيه علاقه بذلك الوجود المسمى « الوجود بالذات » . وعندي إن الأمر الذي لا شك فيه أنه قد كان لي كل الحق في قبول هذا المبدأ^(١) . لذلك أنا مضطرب - كما ينبغي - ألا أسمع ، لا لنفسى ولا لغيرى بالقول إن النفس نعم .

فاستأنف سقراط قائلا : مسألة أخرى يا سيمياس . هل يتفق في رأيك ، لهذا النعم أو أى تأليف آخر أن يتصرف بأى حال بخلاف العناصر المركب منها ؟ -

(١) هذا المبدأ هو نظرية المثل .

كلا . بأى حال من الاحوال - وأعتقد أنه لا يابق به كذلك كونه فاعلا أو منفعلا بالنسبة لشيء . إلا بالإضافة الى ما قد تكون العناصر المذكورة فاعلة أو منفعة . فوافقه على ذلك . وإذن فانه لا يتناسب لهذا النعم أن يتصرف فى الأشياء التى استخدمت فى تكوينه . ولكن بالاحرى أن يتبعها . وكان هذا رأيه أيضا . فهيات إذن أن يكون فى نعم تضاد من ناحية الحركات أو الأصوات ؟ وبالإجمال أى تضاد بالنسبة لعناصر هذا النعم - هيات بالتأكيد - وهاك مسألة جديدة أليس النعم بطبيعته هو الاتفاق الذى تقتضيه كل مرة العناصر المنفعة ! فقال : إنى لا أفهم ألا يكون الأمر بالنسبة لهذه الحالة (ولنفترض إنها ممكنة) التى فيها تحدث المطابقة حدوثا أكبر وأكثر اتساعا ، أنه ينبغي ألا يكون هناك حينئذ لانعم أكثر وأكبر ، وإذا كان أضعف وأقل اتساعا فلا يجب أن يكون نعم أضعف وأقل اتساعا ! - هذا لاشك فيه - هل يمكن من ثمة أن يكون بالنسبة للنفس بحيث أن نفسا يكون لها فى أقل عناصرها وبأكبر درجة ، أكثر اتساعا وعظمة من نفس أخرى ، أو أقل اتساعا ، وأكثر ضعفا منها ، هل هذا يكون حقا : بما هيتها أعنى النفس ! - فقال : كلا ثم كلا .

فاستأنف سقراط قائلا ، فانهض إذن وحق الإله زيس : أنا أقول عن نفسى إنها تارة تكون عاقلة فاضلة وإنها خيرة ، وتارة تكون حقاء خبيثة وإنها شريرة فهل تقول ذلك عن حق ! عن حق بكل تأكيد . - وعلى هذا فلنستمع للقائل بالنفس المنفعة : على أى نحو من الوجود يقول إنه يوجد فى النفس هذه الأشياء التى هى الفضيلة والرذيلة ! هل سيقول إن هذا نعم آخر وعدم نعم ! وإن هذه النفس تنعمت وأعنى بها النفس الخيرة ، إنها بكونها نعم تملك نعم آخر . بينما تلك لسكونها خالية من النعم لا تملك نعم آخر فى ذاتها ! قال سقرياس : أما من جهة

فإنى لا أستطيع أن أفيدك ، ولكن من الواضح أن هذا تقريبا هو ما يقول أحداً أصحاب هذا المذهب . - فاستأنف سقراط قائلاً : ومع ذلك هناك شئ سبق الاتفاق عليه : هو أن النفس ليست شيئاً أكثر أو أقل نفسية من أخرى . أليس موضوع هذا الاتفاق أنه لا يوجد شئ أكبر أو أكثر إتساعاً ، ولا شئ أضعف أو أقل إتساعاً في نعم منه في نعم آخر ، أليس كذلك ؟ - لا شئ . بالتأكيد وعلى كل حال فالنعم من حيث أنه ليس أكثر أو أقل نغمية ، فإنه ليس أعظم ولا أضعف تنغياً ، أليس كذلك ؟ إنه كذلك . - والنعم الذى لا يقل تنغية أكثر أو أقل ، هل توجد وسيلة ليشارك بأكثر أو بأقل في النعم أو في مقدار النعم نفسه . - في هذا المقدار نفسه . ألا ينبغي أن نستنتج من ذلك أنه مادامت نفس ما ليست في شئ أكثر أو أقل ، بالنسبة لنفس أخرى ، في النفسية فلا يوجد ثمة تنعيم أعلى وتنعيم أدنى ؟ - هذا صحيح ؟ - وعلى كل حال فإن نستطيع في هذه الظروف أن نشارك في شئ أكثر إتساعاً من عدم النعم أو من النعم ؟ - كلا بكل تأكيد . - وهل تستطيع النفس في هذه الظروف أيضاً أن يكون لها نصيب أكبر من أخرى من الرذيلة أو الفضيلة إذا صح أن الرذيلة هي عدم النعم والفضيلة هي النعم ؟ - ليس أكثر من ذلك البته . - ولكن خير من ذلك ياسيمياس بدون شك إذا ما تبعنا الاستدلال ، فلن يكون لنفس نصيب من الرذيلة ، إذا صح أن النفس نعم ، ومن الواضح في الواقع أن النعم من حيث أنه كذلك ، أى من حيث أنه نعم لا يمكن أن يكون له نصيب من عدم النعم . - كلا حقاً . - ثم أليس ذلك أقل وضوحاً بالنسبة لنفس من حيث أنها نفس تماماً بالنسبة للرذيلة . - كيف يكون ذلك في الواقع ممكناً على الأقل بمقتضى مقدمة البرهان ؟ - وتبعاً لهذا الاستدلال إذن يجب أن تكون نفوس الأحياء جميعاً هي خيرة بالتشابه إذا صح أن طبيعة النفوس هي بالتشابه موجودة كذلك . أعني أى نفوس . -

فقال: أى نعم ياسقراط هذا هو رأيي.. - فاستأنف سقراط قائلا: هل من رأيك أيضا أن هذا كلام طيب؟ وأن هذه الأشياء تحدث في الاستدلال. إذا كان هذا المبدأ صحيحا، بأن النفس هي نعم؟ - فأجاب كلامي كلا.

- واستأنف سقراط قائلا: والآن قل لي من كل ما هو موجود لدى الانسان ألا يوجد شيء في رأيك، يكون له سيطرة إذا لم تكن النفس ولا سيما تبعها لأنها مدركة؟ - لا ليس في رأيي.. - وهل في رأيك أن النفس هي التي تدعنا لميل الجسد أم أنها هي التي تعارضها؟ وهالك ما أريد أن أقول: مثلا عندما يكون الانسان محموا ويكون ظمأنا، وهذه النفس تجذبنا إلى الناحية المضادة « لن نشرب »! وعندما يكون الانسان جائعا « لا إنك لن تأكل! ». وفي آلاف من الحالات الأخرى، حيث يبدو واضحا أن النفس تعارض كل الميل الجسدية. أليس ذلك حقا؟ - إن هذا ثابت إطلاقا.. - وبالعكس ألم تتفق من قبل أن النفس طالما أنها نعم على الأقل، لا تستطيع أن تعارض مع الأوتار في ارتخائها واهتزازاتها، وأى حالة ما تمر بها هذه المركبات التي من الممكن أن تكون قد ركبت منها، بل بالأحرى إنها تتبعها ولا يمكن بأي حال أن توجهها؟ - فأجبت سيمياس: لقد اتفقتنا على ذلك، وكيف لا يكون الأمر هكذا؟ - ماذا تعني أليس ذلك أنها في هذه اللحظة تبدو لا عيننا بسبيل القيلم بالنقيض تماما، بأن توجه كل هذه العوامل المزعومة لتكوينها، وبأن تعارضها في كل شيء على الأقل مدى الحياة، بأن تتخذ في كل الأمور موقف السيد، ولأجل أن تخضعها فهي تستخدم أحيانا العنف وتلجأ إلى الأيلام كما تفعل الفارين الرياضية والطب، وأحيانا تستخدم قسوة أقل إما بالتهديد وإما بالتوبيخ، وأخيرا عندما تتخذت إلى الرغبات وإلى الغضب والخوف كما لو أنها شيء غريب بالنسبة لها، وهذا هو بالتقريب ما عرضه هو ميروس في الأودسيا عندما يتحدث إلى أوليس:

قال يوجه اللوم بعنف إلى قلبه وهو يضرب على صدره : « صبرا يا قلبي !
ففيما يتعاق بالآلم فقد تحمات من قبل آلاما أشد وأقسى ! » هل تعتقد أنه في هذه
الصورة ، قد استوعب قلب البطل ، كما لو أنه هو بنفسه كان نغما ؟ ! وبمعنى آخر أن
يكون من شأنه أن يتقاد بواسطة مطالب الجسد بدلا من أن يقودها وأن يكون هو
السيد ، وبالاختصار أن يكون كشيء إلهي جدا ليوضع في صف النغم ؟ - قسما
بزيس باسقراط إن هذا هو بالضبط ما أعتقد . - والنهاية أيها الصديق الكريم ، أنه
بالنسبة لنا ليس هذا عملا طيبا بالمرّة منا أن نقول إن النفس نعم ! لأننا كما
يبدو لي ، لن نكون متفقين مع هوميروس الشاعر الخالد ولا نحن مع أنفسنا . -
فقال سيمياس هذه هي الحالة تماما .

سقراط عجيب سيبس .

واستطرد سقراط : فلنتشجع إذن ! وقال الآن وقد صارت هارموني ، أعني
إلهة طيبة بطريقة ما موافقة لنا ، فلنتهم إلى حد ما بزوجها كادمس وبالطريقة التي
تناسبه ، وكيف تتفق معه ياسيبس وعلى أية صورة ؟ - فقال سيبس : إنني أعتقد
أنك تستطيع حقا أن تكتشف هذه الصورة . وعلى كل حال فإن هذه الحجة
التي عرضتها ضد النغم قد ملأتني أعجابا بقدر ما كانت مفاجئة ! ذلك أنه بينما
كان سيمياس يوضح ما كان يحيره ، قالت لنفسه : « إنه عجيب حقا أن يكون
الإنسان قادرا على أن يصلح من شأن اعتراضه ! » ولهذا أرى أنه ليس أكثر
غرابة من أول ضربة ، لا نستطيع أن تصدح لحجتك : وإن أعجب كثيرا أن
يكون هذا أيضا هو حظ حجة كادمس .

- فقال سقراط : آه ! أيها الصديق ، لا تتكلم هكذا بصوت عال ! احذر
عيني السوء التي يمكن أن ترتد إلى الحجة في اللحظة التي فيها تتضح . وبعد كل

شئ. فإن هذا شأن الآلهة ! وأما شأننا فهو ، على طريقة هوميروس ، أن تتسأند
وأن نختبر هكذا ذلك الذين يمكن أن تساويه نظريتك. ومع ذلك ها هو الأصل
لما تريد معرفته ! إنك تطالب بأن نوضح عدم فناء النفس وخلودها ، وبدون
ذلك بالنسبة للفيلسوف الذى يسير نحو الموت ، تكون ثقته واقتناعه بأن يجد هناك
بعد الموت سعادة لا يصل إليها لو عاش عيشة أخرى نهائية ، هذه الثقة كما تعتقد ،
ستكون ثقة حمقاء بعيدة عن الصواب . ولكن أن نبين أن النفس شئ ، تقاوم
والهى تقريبا ، وأنها كانت توجد قديما قبل الوقت الذى صرنا فيه رجالا ، فهذا لا
يمنع بالمرّة - كما تقول ، أن كل هذه الخاصيات لا توضح أن النفس خالدة . بل إنها
تبقى وقتا طويلا ، وأن وجودها السابق يمكن أن يستغرق زمتنا غير محدود ومعه
كثير من المعارف والافعال ، ومع ذلك فإن هذا أيضا لا يمنعها الخلود ، والواقع
أن حلولها فى جسم إنسانى يكون بالأحرى. بدأ هلاكها ؛ وعلى ذلك فالنفس يجب
أن تحيا هذه الحياة فى حالة من البؤس ؛ وأنها عندما تنتهى منها بما نسميه الموت ،
يجب أن تغنى . ومن ناحية أخرى إنك تقول إنه لا خلاف بالمرّة بأن حلولها
فى جسد يكون منفردا أو أنه يتكرر ، ولا خلاف على الأقل بالنسبة لما هو من
مخاوفنا الشخصية . وفى الواقع إنها مخاوف حقّة مهما يكن حظها من الصواب قليل ،
حيث أننا بعيدون عن تقديم الدليل ، فإننا لا نعرف إذا كانت النفس شيئا
خالدا . هذا يأسيس كما اعتقد ، هو على وجه التقريب ، رأيك . وأتى أعود اليه
عمدا وأتناوله بالتفصيل ، حتى لا يفوتنا شئ . وهكذا تضيف إليه أو تحذف منه
كما تشاء . حينئذ قال سيبس : « هيه ولكن ! ليس هناك من جانبى شئ فى
الوقت الحاضر احتاج إلى اضافته أو إلى حذفه ؛ لا . هذا هو ما أؤكدكم »

المسألة العامة للطبيعة

كيف انتهى سقراط الى ادراكها :

هنا توقف سقراط طويلا عن الكلام وكان غارقا في بعض تفكيره ثم قال :
ليست مسألتك بالأمر البسيط ياسيديس ! وبصفة عامة ماهو علة السكون والفساد
فهذا هو السؤال الذى يجب أن نبחנו من أساسه . وعلى ذلك سأتجه إلى موضوعه
بشرط أن تكون راغبا فى أن أقص عليك تجاربى الشخصية . ثم إذا استطعت أن
أقول كلاما طيبا ورأيت فيه شيئا ذا فائدة ، فمليك أن تستخدمه فى أن تجعل قضيتك
الخاصة أكثر إقناعا . فقال سبيديس : بل نعم هذا هو ما أريده حقا وتابع سقراط
قائلا : أصغ اذن . فإن ما سأفعله الآن هو عرض للقضية . والآن ! عندما كنت
شابا ، كان عجيبا ذلك الشعور الذى كنت أحمله لهذا النوع من المعرفة الذى ندعوه
البحث عن الطبيعة . وكنت أجد له فى الواقع جلالات لا مثيل له . فهو يعرف أسباب
كل شيء ولماذا يأتى إلى الوجود ، ولماذا يفتنى ، ولماذا يوجد ! ولقد كان يحدث
لى كثيرا أن أنخذ الجانب العكسى فى البحث ، أولا كانت بعض الأسئلة ترد كذه :
هل بتأثير نوع من التمعن الذى يشترك فيه الحار والبارد كما يدعى البعض تتشكل
الحيوانات ؟ أو هل الدم هو الذى يجعلنا نفكر أم هو الهواء أو النار ؟ أم لا شيء .
من هذه الأشياء ، أو بالأحرى هو المنع الذى يوجد إحساسات السمع والبصر
والشم التى ينتج عنها من ناحية أخرى الذاكرة والحكم ، بينما إن الذاكرة والحكم
عندما تحصل على الثبات ، تكون بهذه الطريقة المعرفة . وبالعكس كنت أبحث
أيضا الطريقة التى بها يفسد كل هذا ، ثم كل ما يتصل بالسماء والأرض ، وقد
انتهيت هكذا إلى تكوين الفكرة بخصوص هذا البحث ، ذلك أنى عديم المعرفة
بشكل لا مثيل له !

« وإني لمقدم لك مع ذلك الدليل الكافي . وهاهو : كانت هناك أشياء لي معرفة مؤكدة بها من قبل ، على الأقل هذا ما كنت أشعر به وكذلك الآخرون . حسنا ! وكان هذا البحث يصل إلى إحداث عي تام لي للدرجة إني كنت أفقد معرفة حتى هذه الأشياء التي كنت من قبل أتخيل معرفتها . أي نعم ، وهالك مثلا لذلك بين أمثلة أخرى كثيرة ، حتى العلة التي تجعل الإنسان يسكب ؟ في الواقع كنت أتخيل من قبل أنه واضح لجميع الناس أن هذه العلة هي المأكل والمشرب . وتفسير ذلك : هل ينتج عن الأظعمة أن لحما يضاف إلى اللحم ، وعظاما إلى العظام ، وهل كل واحد من أجزاء الجسم الأخرى ينمو هكذا تبعا لنفس قانون العناصر النوعي ؟ ومن ثم تكون النتيجة تقدم في مجموع الجسم الحقيقي ، ومن القليل لا الكثير ؛ أي نعم ، بهذه الطريقة يصير الرجل الصغير كبيرا ! وهذا هو ما كنت أتخيله في هذه اللحظة فهل هو صحيح في رأيك ؟ - فقال سييس : نعم إنه كذلك في رأيي إذن نبحث هذا أيضا . في رأيي إنه ليس هناك في الحقيقة شيء نكرر قوله في حكمي على رجل كبير تجاه آخر صغير ، إلا أن يكون أكبر من ناحية الرأس على وجه التحديد ، كما يكون الأمر لحصان بالنسبة لحصان آخر ؛ أو مثل آخر أكثر وضوحا من السابقين . عندما كنت أرى أنه إذا كانت عشرة أكبر من ثمانية فذلك لأنه يضاف ٢ إلى ٨ وأن طول ذراعين أكبر من طول ذراع واحد لأنها تزيد على هذا بمقدار النصف . - فقال سييس : والآن مارأيك في هذا ؟ - فصاح سقراط : آه ! العمرى إني قسما بزييس بعيد عن أن أتصور معرفة العلة لأي واحد من هذه الأشياء ! أنا الذي لم أقصد أن أقول إنه عندما تضاف وحدة إلى وحدة ، إذا كانت الوحدة التي تمت لها الأضافة هي التي صارت اثنين ، أو إذا كانت الوحدة المضافة ، وتلك التي أضيفت لها ، هما اللتان صارتا اثنين تبعا لإضافة الوحدة للأخرى ! لأنه ، وقد حيرني ذلك ، عندما كانت كل واحدة منها

منفصلة عن الأخرى ، كانت كل منهما واحدة ، وحينئذ لم يكن يوجد أثنان ، ولكنها تقاربت وهكذا نشأ عنها العلة في حدوث الاثنين : أعنى التقابل الناتج عن التقارب المتبادل في مركزها ! ومع ذلك ففي حالة تجزئة الوحدة لست بأقل عجزا مرة أخرى عن الاقتناع بأن علة حدوث الاثنين تكون حينئذ التجزئة التي أدت إلى حدوثه ، لأن في ضده قد تغيرت العلة الأولى لحدوث الاثنين ! وفي هذه الحالة الاولى كان من الصواب في الواقع أن نعمل على تقريب الوجدتين وأن نضيف الواحدة للأخرى ؛ والآن من الصواب أن نبعدهما ونفصلهما الواحدة عن الأخرى . أما عن معرفة بموجب أى شئ نحدث الوحدة فلم أقنع نفسى بهذا الصدد أيضا ، وفي كلمة واحدة لم يكن لدى إقتناع أكثر في أى شئ . آخر بخصوص علة ظهورها واختلافها أو وجودها : تلك هي نتيجة هذا الأسلوب من البحث . ومع ذلك فأنى من جهتي لم أدبر أسلوبا آخر دون مبالاة ، لأنه فيما يختص بذلك الأسلوب فإنه لا يناسبني بالمرة !

ولكن ذات يوم سمعت من يقرأ في كتاب لانكساغوراس فيما قال ، وكان فيه هذا الكلام : « إنها قطعا النفس التي نظمت كل شئ . وإنما هي العلة لجميع الاشياء » إن مثل هذه العلة قد سرتني ، ويبدى لي انه كان هناك من ناحية ما ، أرجحية في جعل النفس هي العلة الكلية . فإذا كان الأمر كذلك أظن أن هذه النفس المنظمة التي تخلق تماما النظام السكلي ، يجب أيضا أن تنظم كل شئ . وبخاصة على خير ما يمكن : هل يراد إذن أن نكشف لكل شئ العلة التي بموجبها تولد أو تفنى أو توجد ؟ إن ما يجب أن نكشفه في موضوعه هو بموجب أى شئ . يكون أفضل له ، أيكون بأن يوجد أو بأن يحتمل أو يحدث فعل مامها يكن . فقلت لنفسي ولكنى إذا ما بدأت بهذه الفكرة فلا يوجد شئ . على الإطلاق بهم الانسان إن يجعله نصب عينيه في البحث سواء في موضوع ذلك الشئ . أو بخصوص أشياء أخرى إلا الاتقان والسمو ؛ ومن الضروري أن يكون له بالمثل معرفة بالأكثر شرا من حيث أنها أشياء من نفس

أنها أشياء من نفس المعرفة . هذه الافكار قد ملأتني على ذلك رضى ، فقد
 تخيلت أنى قد أكتشفت الانسان الذى يستطيع أن يرشدنى إلى العلة التى
 يمكن لنفسى إدراكها ، العلة لكل ما هو كائن أى نعم سيعلمنى أنا كساوارس أولا إذا
 كانت الأرض مسطحة أو كروية ، هو إذ يعمل على تعليمى ذلك ، سيشرح
 لى فوق ذلك تفصيلا لما إذا يكون ذلك ضروريا : حيث أنه يقول ، الأفضل
 أن تكون فى المركز . وبالاختصار ليس عليه إلى أن يوحى إلى بذلك حتى أكون
 على تمام الاستعداد لأن أرغب عن أى نوع آخر من السببية ! وبالطبع كنت
 مستعدا أيضا أن أتلقى نفس نوع التعليم فيما يختص بالشمس ، وبخصوص القمر
 أيضا وباقي الكواكب الأخرى فيما يتعلق بموضوع سرعتها النسبية ودرانها
 وتقلباتها الأخرى ؛ أى نعم ، وأخيرا كيف يكون من الأفضل لكل واحد منها
 أن يؤثر أو يتأثر فيما يختص بتلك الاشياء ، وفى الواقع لم يخطر لى لحظة واحدة
 عندما أعلن أن كل ذلك قد نظمه العقل ، انه قدم بهذا الخصوص علة أخرى
 غير هذه العلة : إن خير طبيعة لكل ذلك هى بالضبط طبيعة كل ذلك ؛ وإذن
 ما دامت السببية التى نحن بصدددها ، يعزوها الى كل واحد من هذه الاشياء
 كما يعزوها اليها مجتمعة ، فإنى كنت أنجبله وقد راح بشرح بالتفصيل أيضا ما
 هو الأفضل لكل منها وما هو الخير العام لها جميعا . آه ! إنى لأسلم فى آمالى
 بسهولة : بل على العكس باى حماسة أمسكت بالكتاب ! وكنت أقرأه بأسرع
 ما أستطيع ، لكى أعرف سريعا الأفضل والأسوأ .

لا والآن ! وداعا أيها الأمل المجيب ! لقد نأيت عنك بوله . وفى الواقع
 كلما كنت أقدم فى قراءتى ، أرى رجلا لا يفعل شيئا بالعقل ، ولا ينسب إليه أيضا
 أى دور فى العلل الخاصة بنظام الأشياء ، بل على العكس يذكر فى هذا الخصوص

أفعال الهواء والأثير والماء وكثيرا من التفسيرات الأخرى المضطربة . ومع ذلك فإن حاله كما بدا لى ، تشبه حالة البعض الذى بعد أن قال : إن سقراط يصدر فى جميع أفعاله عن العقل ، وبعد أن يتقدم بعد ذلك ليذكر أسباب كل واحد من أفعالي ، يعرضها هكذا : أولا لماذا أنا جالس فى هذا المكان ؟ ذلك لأن جسمى مؤلف من عظام وعضلات ، وأن العظام صلبة ولها مجامع تفصل بعضها عن البعض الآخر ، بينما تغلف العضلات التى خاصيتها أن تنقبض وتنبسط ، العظام باللحم وبالجلد الذى يحفظها جميعا ، والنتيجة إذن لتذبذب العظام فى تعشمتها بعضها ببعض ، أن انبساط العضلات وتوترها يجعلانى قادرا مثلا على أن اثنى الآن هذه الأجزاء ؛ وهذا هو السبب الذى من أجله أجلس مطويا هكذا فى هذا المكان ! هل يتعلق الأمر الآن بالحديث الذى كان لى معك ؟ إن الأمر قد يتعلق بأسباب أخرى مشابهة : فقد يُذكر فى هذا الخصوص فعل ' الرنين الصوتى وفعل الهواء والاستماع وأيضا آلاف الأشياء . من هذا النوع ؛ وقد لانهم بذكر الأسباب الحقيقية لذلك . ومع ذلك فهذه هى : من حيث أن الاثنين قد رأوا من الخير أن يحكموا على ، فأتى لهذا السبب نفسه ، قد رأيت بدورى أنه من الخير أن تلقى وأنا باق حيث أنا ، القصاص الذى ينزلوه بى . نعم قسما بالكلب ! منذ وقت طويل ، إذا لم أخطئ . ، وهذه العضلات وهذه العظام يمكن أن تكون إما من ناحية مغاريا وإما ناحية L'oetie هناك حيث ينقلها إدراك معين للأفضل ، إذا لم يكن من رأى أنه من الأفضل والأجل أن أفضل على الفرار والهرب قبول هذا القصاص الذى فرضته المدينة على .

« ولكن إن نطلق اسم العال على أمثال هذه الأشياء هو منتهى الجهالة . وبالعكس هل يقال إنه بدون امتلاك العظام والعضلات وكل ، ما لى فوق

ذلك ، لا أستطيع أن أحقق نواياي ؟ حسنا هذه هي الحقيقة . ولكن أن يقال إنه بسبب ذلك افعل ما أفعل وإني أصدر في فعل ذلك عن العقل وليس بمقتضى اختيار الأفضل ، ربما يكون ذلك تسليما بسهولة عظيمة بالحديث ! وهنا يوجد تمييز قد يعجزنا : شئ آخر في الواقع هو الذى يكون العلة حقا ؛ وشئ آخر الذى بدونه لا تكون العلة أبدا علة . ومع ذلك فهناك في نظري ما تشير به الغالبية وهى تتحسس كأنها فى الظلام ، بعبارة استعمالها غير مناسب ، كأنه هو العلة . والنتيجة أن أحدهم بعد أن أحاط الأرض بزوابعه ، يريد أن تكون السماء هى التى تثبتها فى مكانها ، بينما هى فى رأى آخر نوع من إناء منسجم يستخدم الهواء قاعدة له ودعامة . أما عن القوة التى بفعلها يكون أفضل نظام ممكن لهذه الأشياء هو ذلك الذى تحقق فعلا ، هذه القوة لا يبحثون عنها ، ولا يتصورون أن فيها قوى إلهية . ولكنهم يظنون أنهم يستطيعون يوما اكتشاف أطلس ما يكون أمين من ذلك وأكثر خلودا ، وبواسطته تكون هذه الأشياء فى مجموعها أكثر احتمالا . وبعبارة أخرى إن الخير الذى هو منة فإنهم لا يتصورون أنه هو الذى يربطها ، ويحتمل فى الحقيقة أى شئ مهما يكن . ولكن على العكس بالنسبة لى ، إذ لأجل أن أعرف كيف يوجد هذا النوع من العلة ، فأى سرور ألا انحاز لمذهب أيا كان ! ومع ذلك حيث أن العلة قد خفيت على ، وحيث أنه لم يكن لدى الوسيلة لأن أكتشفها بنفسى ، ولا أن أعلم بها عن آخر ، فلأجل أن آخذ فى البحث عنها قد غيرت وجهتى وأنى مشاق لقيت فى هذا السبيل ، هل ترغب - ياسبيس - أعرضها عليك ؟ فأجاب : مستحيل بالتأكيد أن يوجد من يرغب فى ذلك أكثر منى !

وهذه العلة الحقيقية هى الصورة .

فاستأنف سقراط قائلا والآن ! ها هو ما كانت عليه أفكارى بعد ذلك ،

ومنذ أن قترت همتي في دراسة الوجود ؛ كان يجب أن أحذر ذلك الحادث الذي كان المشاهدون لكسوف الشمس ضحاياهم حين لاحظوه ، ومن الممكن في الواقع أن يفقد فيه البصر ، لأنه لم يراقب في الماء وبطريقة مماثلة لصورة الكوكب . نعم ، فإني من جهتي قد فكرت في شيء من هذا النوع : فقد خشيت أن أصبح أعمى القلب تماما ، بأن أصوب هكذا عيني على الأشياء ، وبأن أبذل جهدي بواسطة كل حاسة من حواسي للإتصال بها . وقد بدا لي حينئذ من الضروري أن ألجأ إلى جانب الأفكار وأن أحاول أن أجذب فيها حقيقة الأشياء . ومن الحق أنه ربما لا تكون موازتي محكمة في ناحية ما لأنني لا أوافق بدون تحفظ على أن الملاحظة المثالية للأشياء تجمنا تأملها في صورتها ، والأخرى أن تقوم بتجربة حقيقية ، وإني دائما أدخل من ناحية الملاحظة . وهكذا بعد الحد أخذت أساسا في كل حالة الفكرة التي أعقد أنها الأكثر قوة ، فإن كل ما أستطيع أن أجده من توافق الألحان معها ، أضعه كأنه كأن حقي ، عندما يتعلق الأمر بالعلة وعند يتعلق الأمر بأي شيء ، وبالعكس كل شيء ينقصه هذا التوافق في الألحان ، فإني أعتبره غير صحيح . ولكن أحب أن أعرض عليك بوضوح أكثر ما قلته منذ هنية لأنك إذا لم أخطئ ، لا تفهم الآن . - فقال سيبس : لا وبحق زيس إني لا أفهم جيدا ! فاستأنف سقراط قائلا : ومع ذلك فإن هذا الكلام ليس بمجديد مطلقا ، ولكن في أي فرصة أخرى كما في الحجة السابقة إنه هو الكلام الذي لم أكف مرة واحدة عن التمسك به - وعندما أتم بمحاولة أن أعرض عليك ما هو نوع السببية التي من أجلها تكلفت كل هذا العناء ، فهناك في الواقع ما سأجده من جديد ، وهو كما تعرف ما كررت قوله مائة مرة ، وهالك ما أتخذه مبدأ وأساسا عندما أسلم بأنه يوجد جميل في ذاته وبذاته وخير كبير وهكذا دواليك ، فإذا سلمت لي بوجود هذه الأشياء ، وإذا ما اتفقت معي في

ذلك فيكون لي أمل بأن هذه الأشياء ستؤدي بي أن أضع تحت نظرك العلة التي كشفت بهذه الطريقة والتي تقرر بأن النفس لها الخلود - فقال سييس: ولكنني أسلم لك بذلك بكل تأكيد ، وليس عليك إلا أن تتم ذلك بأقصى سرعة .

فتابع سقراط قائلا : فلنبحث إذن ذلك الذي يتبع وجود الحقائق الآنفه الذكر لترى إذا كنت تشاركني الرأي في هذا الصدد . ومن الواضح لي في الواقع أنه إذا كان الجمال يتعلق بشيء ما غير الجليل في ذاته ، فلا يوجد إطلاقا أي علة أخرى لتكون هذا الشيء جميلا ، إلا أن يشترك في الجليل الذي يتعاق به الأمر وقد تسكمت كثيرا عن كل شيء . فهل ذلك نوع من العلة يحوز رضاك ؟ -

فقال إنها تحوز رضائي ، - فاستأنف سقراط قائلا : في هذه الحالة لم أعد أفهم العمل الأخرى ، تلك العمل الدقيقة ، ولم أفصح أيضا في تفسيرها لنفسى : نعم فليعلموا لي جمال شيء ما بهياء لونه أو جلال مهورته أو بأى شيء آخر من هذا القبيل ، وهي تفسيرات كثيرة لا ألقت إليها ، وبالمثل فإني مبجل فيها جميعا ، وبالعكس فإن هذه العلة التي جمعت منها قضيت في بساطة ساذجة وربما حقاء ، قائلا لنفسى إن جمال هذا لم يحدث لأى سبب آخر إما بسبب وجود الجليل الذي نحن بصددده ، أو أيضا باتصاله به وإما أخيرا بهذه العارق والوسائل التي يقتضيها تعاق شيء بآخر .

بخصوص هذه النقطة الأخيرة فإني في الواقع لم أتعصب لها حقاً حتى هذه اللحظة ولكن تعصبت لهذه التي تقول : إن الجمال هو الشيء الذي يحيل كل الأشياء الجميلة جميلة لأنني هنا أجداً أكبر طمأنينة في الجواب سواء وجهه إلى أو للآخرين . وبارتباطي بهذا المبدأ أظن إنني قد أمنت الزلل : وبأى طمأنينة أخرى بأن أرد على نفسى كما أرد على أى شخص آخر بأنه بالجمال تكون الأشياء الجميلة جميلة ! أليس هذا هو رأيك أيضاً ؟ هذا هو رأيي . - وتبعاً لذلك أيضاً إنه بالكبر تكون الأشياء

الكبيرة كبيرة ، وتكون أكبر تلك التي هي أكبر ، كما أنه بالصغر تكون أصغر تلك التي هي أصغر ؟ - نعم . - ومن ثم قلت أنت الذي يقبل أن يقال له عن هذا إنه أكبر في الرأس من ذلك ، وعن أصغرهما إنه أصغر من ناحية هذا الشيء نفسه ! بل أخرى بك أن تحتاج بأنه من جانبك أنك لا تقول إلا هذا : « إن ما هو أكبر ليس هو على أية حال أكبر بشيء آخر إلا بأكبر ما ، أعني أن ما يجعله أن يكون أكبر هو الكبير ، بينما إن ما هو أصغر لا يكون أصغر بشيء آخر إلا بصغر ما ، أعني أن ما يجعله أن يكون أصغر هو الصغر » لأنك تخشى كما أعتقد ، عندما تقرر أنه من ناحية الرأس يكون هذا أكبر وذلك أصغر ، أن ترى قائما ضدك هذا الاعتراض الذي يقول أولا : « إنه من ناحية الشيء نفسه حينئذ إن الأكبر يكون أكبر والأصغر يكون أصغر ؟ » ؛ وبعد ذلك : « إنه إذا من ناحية الرأس التي تكون صغيرة ، أن ذلك الذي هو أكبر يكون أكبر ! » وإنه لمن الأعاجيب بالتأكيد أن يكون شيء كبيرا بواسطة شيء ما أصغر . ألا يخيفك كل ذلك ؟ « فأخذ سيس يضحك وقال يخيفني أنا ؟ أي نعم ! - واستأنف سقراط قائلا : وأيضا أن تكون ١٠ أكبر ب ٢ عن ٨ ، وأن يكون ذلك علة تفوق ١٠ الست تخشى قول ذلك ، ولكنك لا تخشى ذلك إذا كان ذلك بمقدار وحقيقة المقدار ؟ وفيه يختص بطول ذراعين ، ألا تخشى أن تقول إنه بالنصف يكون طولها أكبر من طول ذراع واحد ، ولكنك لا تخشى أن تقول بأن ذلك بأكبر ما ؟ لأن الأمر كذلك بدون شك فيما يتعلق بالخوف ؟ - فقال نعم تماما : - وشيء آخر عندما تضاف وحدة الى وحدة ، هل تدعى أن هذه الإضافة هي علة حدوث الاثنين ، أو عندما تجزى وحدة ، هل تدعى أنها التجزئة ، ألا تحذر من ذلك ؟ وأنت تصرخ عاليا : ليس هناك كما أعرف ، طريقة أخرى لـ شكل شيء في مجيئه

إلى الوجود إلا أن يشترك في الجوهر الخاص بكل حقيقة يجب أن يشترك فيها .
وهكذا في هاتين الحالتين ليس لدى علة أخرى لا دلل بها على ظهور الاثنين
إذا لم تكن هي المشاركة في التثنية ، وبالاختصار من الضروري أن يشترك في
هذه الثنية ذلك الذين يجب أن يكون اثنين ، وفي الوحدة الذي يجب أن يكون
واحدا . أما عن هذه التجزئات وهذه الإضافات والحيل الأخرى المماثلة
فانك تدعها جانبا تاركا هذه الشروح للرجال الذين هم أكثر منك علما !

الطريقة

وعلى العكس انت ، فإن الهمع الذي يستولى عليك كما يقال ، من ظلك ،
أي الخوف من عدم كفاءتك وتعلقك بالطمأنينة التي وجدتها باتخاذك القضية
التي نحن بصددتها كأساس ، كل ذلك أوحى اليك بمثل هذا الجواب . ولكن
إذا تعلق بعضهم بالقضية في ذاتها ، فإنه هو ذلك الذي تدعه جانبا ، ولأن
تجيب فانك تنظر إلى أن تبحث بين النتائج التي تنجم عنها ، إذا كان هناك ،
في رأيك ، توافق في الالخان أو شذوذ . ثم عندما يحين الوقت لكي تعمل هذه
القضية في ذاتها فإنك تفسرها بالطريقة نفسها ، بأن تضع هذه المرة قضية أخرى
كأساس ، تلك التي من جميع القضايا ، نجد فيها عند رجوعك إلى أصلها ، أكبر
قيمة ، تصل إلى نتيجة ما مرضية . ولكنك لن تتعثر في الارتباك التي يقع
فيها المجادلون لأنك لن تحاور في المبدأ وفي الوقت نفسه ، في النتائج التي هو
منشأها ؛ بشرط أن تكون راغبا على الأقل ، إكتشاف شيء ما يكون
حقيقة . وهذا في الواقع كما يبدو هو الشيء الذي لا يتحدث عنه هؤلاء الناس
بالمرّة ولا يهتمون به أيضا . بل هم جديرون فقط بتلك الحكمة التي تعمل على
إفساد كل شيء ، أن يستطيعوا إدخال السرور . إلى نفوسهم ! وأنت ، إذا

كنت فيلسوفا حقا ، وبالعكس إنى مقتنع بذلك ، فأذك سنعمل ما أقول .- فقال :
سيمياس وسييس معا : إن حديثك هو الحقيقة بعينها ! »

وقفه أخرى في القصة :

إشكرات - وبحق زيس ! إن هذا حق يا فيدون . وفي الواقع إن عرض سقراط
لهذه الأفكار في رأي ، لهو آية في البيان والوضوح حتى لذوى
العقلية المتوسطة .

فيدون - ليس هناك أحق من ذلك يا إشكرات ؛ وكان هذا أيضا رأى
اولئك الذين كانوا هنالك .

إشكرات - ورأينا نحن أيضا كما ترى ، نحن الذين لم نكن هناك ولكننا
تستمع الآن إلى قصتك ! والآن ماذا كانت بقية الحديث ؟

استئناف نظرية الصور ومسألة الاضداد :

فيدون - إذا لم أخطئ ، عندما وافقناه على ذلك ، واتفقنا على فكرة الوجود الحقيقي
لكل واحدة من هذه الصور وعلى اشتراك هذه الصور في كل ما هو ليس ذاتها
والذى يأخذ منها التسمية بعد ذلك . سأل هذا السؤال ، قال : « إذا كان هذا
هو رأيك إذن ، فهل قولك عن سيمياس إنه أكبر من سقراط ولكنه أصغر
من فيدون ، ألا تقول انه يوجد حينئذ في سيمياس الواحد والآخر ، أى الكبير
والصغير ؟ - أى نعم !- ولكن في الحقيقة ألت توافق على أن في هذه العبارة :
« سيمياس يفوق سقراط » أن الطريقة التى يعبر بها الكلام لا تتصل مع ذلك
بما هو حقيقى ، وانه بلا شك لا يتعاقب في الواقع بطبيعة سيمياس في التفوق ، فيما
تخص بالضبط بأنه هو سيمياس ، ولكن فيما يخص بالكبر مادام يملك كبرا

ما ، ولا أكثر - مع ذلك - من أن يفوقه على سقراط لايفسر ، بأن سقراط هو سقراط بل لأنه يملك صفرا بالنسبة لكبر الآخر ؟ - هذا صحيح - وإذا كان فيدون يفوقه هو أيضا ، فليس ذلك أيضا لأن فيدون هو فيدون ، ولكن لأن فيدون يملك كبرا بالنسبة لصغر سيمياس ؟ - انه كذلك . - وبهذه الطريقة تبعا لذلك تكون التسمية التي تختص بسيمياس انه « كائن كبير » تماما كما هو « كائن صغير » حيث انه بين الاثنين ، وأنه يخضع صفره لكبر أحدهما لكي يفوقه هذا في الكبر ، بينما أن ما يقدمه للآخر هو كبره الذي يفوق صغر الآخر - حينئذ وافق سيبليس مبتسما : « يبدو أني راغب في تحرير عقد ! ولكن بعد كل شيء - إن هذا يشبه تقريبا ما أقول : »

فاستأنف سقراط قائلا : « إن سبب حديثي دائما هو رغبتى أن أراك تشاركني رأيي الخاص . وهناك في الواقع شيء واضح لعيني إنه ليس فقط الكبر في ذاته الذي لا يقبل أن يكون كبيرا وصغيرا في وقت واحد ، ولكن الكبر الذي يكون لدنيا ، هو أيضا لا يقبل أبدا الصغر ، وهو أيضا قليلا ما يقبل أن يتفوق عليه . ولكن أمامنا أحد أمرين : إما أن يفر ويدع المكان عندما يتقدم ضده وهو الصغر ، وأما أن يكف عن الوجود بالنسبة لهذا التقدم نفسه . أما أن ينتظر بقدم ثابتة ويستقبل في ذاته الصغر ، فإنه بذلك يتمتع أن يكون شيئا آخر إلا هو بذاته . وإليك موازنة : فانا عندما استقبل الصغردون أن أضعف واستمر أن أكون ذلك الذي أنا هو بالضبط ، أي سقراط نفسه فاني - صغير ، والكبر بالعكس لكونه كبيرا لا يستطيع أن يقصد أن يكون صغيرا . وبالمثل أيضا إن الصغر الذي لدينا يتمتع دائما أن يصير كبيرا أو يكونه ، وأيضا كل ضد آخر طالما أنه يكون هو تماما ، يتمتع أن يصير أو أن يكون في نفس الوقت الضد الخاص به . ولكن إذ حدث له ما ذكرته منذ هنية ، فإما أن يعتمد وإما أن يكف عن الوجود - فقال سيبليس : إن الأمر واضح لعيني وضوحا مطلقا ! »

اعترضى

حينئذ تكلم أحد الذين كانوا موجودين هناك (من هو؟ إني لا أذكره بكل تأكيد) : بحق الآلهة ! ألم تتفقوا فيما كنتم تقولونه من قبل ، على عكس ما تقولونه الآن تماما ؟ وإِنَّه من الأصغر يولد الأكبر ومن الأكبر يولد الأصغر ؟ وإن ما يتكون منه السكون للاضداد ، أنها تصدر عن الاضداد ؟ ثم ما يقال الآن ، كما يبدو لى ، إن هذا لا يمكن أن يحدث أبداً ! « فأدار سقراط رأسه للناحية التى يأتى منها الصوت وقال : « إنك لشجاع أن تذكرنا بذلك ! وإنك مع ذلك لا تفكر فى الفرق الذى يوجد بين ما نقوله الآن وما كنا نقوله فى تلك اللحظة وفى الواقع إن ما كنا نقوله فى تلك اللحظة إنه يولد من الشيء الذى هو ضد الشيء الذى يكون ضده . ولكن ما نقوله الآن هو أن الضد ذاته لا يمكن أن يصير الضد الخاص به ؟ وهو ليس ملحوظا فى ذاتنا أكثر مما هو ملحوظ فى حقيقة طبيعته . نعم يا عزيزى ، فى تلك اللحظة كان الأمر يتعلق بمواضيع تختص بالاضداد وكنا نكيّفها تبعاً لتسميتها ، ولكن الآن فإن الأمر يتعلق بالاضداد فى ذاتها التى تنتقل تسميتها مع وجودها فى المواضيع المكيفة ، إلى هذه الاضداد ، وأما الاضداد التى نحن بصدددها ، فلم تقل أبداً إنها تقبل أن يتلقى بعضها السكون عن بعضها الآخر . » وفى الوقت نفسه نظر إلى سيبس ثم أوضح هكذا فقال : « هل من المصادفة أن تدع نفسك تبلى ، أيضا يا سيبس بالشك فيما قاله هذا ؟ - فقال سيبس : كلا بالمرّة ! وليست هذه حالى . ومع ذلك فهذا لا يعنى أنه لا توجد أشياء صغيرة ثقلى ! - فاستأنف قائلا : هل اتفقنا نحن الاثنان بدون تحفظ على أن الضد لا يكون أبداً الضد المتماثل له ؟ - فأجاب سيبس : اطلاقا .

فقال سقراط : فلنستمر إذن : أرجوك أن تبحث إذا كنا أنت وأنا متفقين

على هذا . هل هناك شيء نسميه حارا وآخر باردا ؟ - نعم ! بكل تأكيد . - وهل هذا بالضبط هو ما تدعوه بردا ونارا ؟ - ، بالتأكيد قما بريس ! ولكن هل هل يكون الحار حينئذ شيئا آخر غير النار ، والبارد شيئا آخر غير البرد ؟ - نعم - ولكنى أظن أنه حينئذ تبعا لرأيتك ، لن يقبل البرد الحقيقى أبدا فى ذاته الحار بالطريقة التى ذكرناها من قبل ، ولن يستمر فى الوجود تماما كما هو ، بأن يكون بردا مع حار ، بل بالعكس تماما عند قدوم الحار ، فهو أما أن يدعه المكان وأما أن يكف عن الوجود . - نعم ! إطلاقا . - والنار بدورها حين يتقدم ضدها البرد ، فهى إما أن تنسحب ، وإما أن تلتشى ، بدون أن تنصر بعد أن تكون قد استقبلت فى ذاتها البرودة ، أن تكون أيضا كما هى تماما بكونها نارا مع بارد . - فقال : هذا صحيح .

- فاستأنف قائلا : من الممكن إذن أن يكون الأمر كذلك فى بعض الأمثلة المشابهة ، ذلك أنه ليست الصورة فقط فى ذاتها التى تستحق الاسم الخاص بها لزمنا أبدي ، ولكن هناك أيضا شيء آخر الذى لعدم كونه الصورة التى نحن بصدددها ، يملك مع ذلك خاصيتها وذلك لأبدية وجودها الخاص وهاك أيضا حالات يمكن أن يتضح فيها ما أقول . ففى الحقيقة إن هذا الاسم الذى نذكره الآن هو بلا شك منفصل عن الفردى حقا ، أليس كذلك ؟ - هيه ! إطلاقا . - وهل يكون الأمر كذلك بهذه الحقيقة فقط (نعم ، هذا هو سؤالى) أو أيضا بحقيقة أخرى التى هى بدون أن تكون الفردى ذاتها ، تحمل مع ذلك بحق اسمه دائما ، مضافا إلى إسمها الخاص بها ، لأن من شأن طبيعتها أن الفردى لا يخلو منها أبدا ؟ ولكنى أقول إنه شيء من هذا القليل الذى يحدث للثلاثة ، ومرات أخرى كثيرة . وإذا لم نعتبر إلا حالة الثلاثة ، أليست ، توافق أن اسمه الخاص يجب دائما أن يستعمل فى الدلالة عليه ، وأيضا إسم الفردى

بالرغم من أن الفردى لا يكون ذلك الشيء الذى تكونه الثلاثة ؛ والآن ! ومع ذلك إذا كان هذا هو نوع طبيعة الثلاثة فإنها أيضا طبيعة الخمسة ونصف الاعداد بأجمعها التى لعدم كونها نفس ذلك الذى يكونه الفردى ، يكون كل واحد من هذه الاعداد دائما فرديا . والاثنان من ناحية أخرى والأربعة والمجموعة الأخرى من الاعداد أيضا لا تكون نفس الشيء الذى يكون الزوجى ، ومع ذلك فكل من هذه الاعداد زوجى . هل تسلم بذلك أم لا ؟ - فقال كيف أرفض ذلك ؟

- فاستأنف سقراط قائلا : الآن ! فلتنبيه لما أريد أن أوضحه . وها هو : من الواضح أنه لا يوجد إلا إضدادنا الأولى التى لا يقبل الواحد منها الآخر ، وهناك أيضا كل ذلك الذى بدون أن يكون ضدا بالمبادلة ، يملك دائما هذه الاضداد ، والذى لا يقبل أيضا بوجه الاحتمال مثل هذه الخاصية التى قد تكون الضد لتلك الخاصية التى توجد فى هذه المواضع ، ولكن عند الاقتراب من هذه الخاصية ينعدم الموضوع أو يتخلى عن مكانه . هل سوف لا تقول عن الثلاثة إنه سيكف عن الوجود وإنه سيقبل أى تبدل قبل أن يحتمل ، بكونه ثلاثة أيضا ، أن يصير زوجيا ؟ - فقال سيبيس : إن هذا ثابت على الإطلاق . - فقال سقراط : إنه ليس أقل ثبوتا ألا يوجد تضاد بين الزوجية والثلاثية . - لا بكل تأكيد ! - ليست إذن الصورة فقط. التى يكون بينها تضاد هى التى لا تتحمل التقارب بين إحداها والأخرى وهناك أيضا بعض الصور الأخرى لا تتحمل تقارب الاضداد . - فقال : إنها الحقيقة بعينها ! واستأنف سقراط قائلا : هل تريد إذن أنه إذا استطعنا ذلك ، فإننا نحدد من أى نوع تكون هذه الصور الأخيرة ؟ - نعم ! بكل تأكيد . - فقال ألا تكون إذن هذه الصور يا سيبيس ، تلك التى يكون وضع اليد على أى شيء معها يكن ، لا يلزمها فقط أن تحوز طبيعتها

الخاصة في ذاتها ، وليكن أيضا طبيعة الضد الذي يكون له دائما ضد ؟ - كيف تقول ؟ كما كنا نقول منذ لحظة ولنرى وأنت تعرف جيدا ، أن كل ما يحتمل وضع اليد لطبيعة الثلاثة ، ليس هو بالضرورة الثلاثة فقط . بل يكون أيضا الفردى . - نعم إطلاقا - هل تقول من ثم إن ما هو من نفس النوع لا يطرأ بلا شك أبدا على مثل هذه الطبيعة التي تتعارض بالتضاد مع الخاصة التي يكون عملها أن تتم تصوير ما نحن بصدده ، - كلا في الحقيقة . - ولكن هل الخاصة التي تصوره كما افقنا هي « فردية » حقا ؟ - نعم . - والخاصة المضادة هل هي خاصية الزوجى ؟ - نعم . - وتبعاً لذلك لا يطرأ أبداً على الثلاثة طبيعة الزوجى . - لا بالتأكيد ! - ومن ثم فالزوجى لا يكون خاصية للثلاثة . - لا ليست خاصيته . - على ذلك تكون الثلاثية لا زوجية . - نعم . - وهالك بالاختصار ما كنت أدعوه تعييناً لأى نوع تكون الصورة التي بدون أن تكون الضد لصورة أخرى ، لا تقبل مع ذلك هذه الصورة المضادة : فمثلا الآن ، الثلاثية Triade التي بعدم كونها (العكس) الضد للزوجى ، لا تقبله أيضا في ذاتها ، لهذا لأنها تحمل دائما معها ما هو ضده ، كما أن الزوجية Dyade ضد الفردى ، والنار ضد البرد ؛ وكثير من الصور أيضا . والآن فلننظر إذن : إذا كنت توافق على هذا التحديد فإنه ليس الضد فقط الذى لا يقبل في ذاته الضد ، ولكن أيضا هذه الصورة التي تحمل معها ضدا ما في شيء . ما تطرأ عليه ، والصورة نفسها التي تحمل ، لا تقبل أبداً في ذاتها الضد لما نحمله . وفضلا عن ذلك فلنرجع إلى ذكرياتك : ليس هناك ضرر من أن نسمع تكرار الشيء نفسه ! فالخسة لا تقبل في ذاتها طبيعة الزوجى ولا العشرة التي هي ضدها لا تقبل طبيعة الفردى . ومع ذلك فإن طبيعة الفردى هي التي لا يقبلها في ذاته ، وبالتأكيد ليس أيضا الثلاثة أنصاف ولا الكسور

الأخرى من نفس النوع التى تقبل النصف فيما يتعلق بطبيعة الكل . ومن جهة أخرى أيضا المثلث وكل كسر من نوعه . وفى الحقيقة أظن أنك تتبعنى وتشاركنى رأيى . - فقال سيبيس : إني أشاركك فيه بكل قوتى وإني أتبعك .

تطبيق لمسألة بقاء الارواح بعد الموت

الحجة الرابعة

- قال سقراط : والآن فلنعد إلى نقطة الابتداء . ولنحدثنى دون أن تستعمل فى اجابتك كلمات سؤالى نفسها ؟ ولكن بأن تنسج على منوالى . وتفسير ذلك : فالى جانب الجواب الذى كنت أنتحدث به فى أول الأمر ، ذلك الجواب الأكيد الذى أقوله ، ألمح فى ضوء حديثنا الحاضر ، طمأنينة أخرى فإذا ما سألتنى لما فى الواقع : « عندما تمثل الجسم ، ماهو الشئ الذى يجعله حارا ؟ » ولن اتى اليك بالجواب الصحيح فى هذا الصدد ، ذلك الجواب الذى لا يكون حكيما : إنها الحرارة التى نجعله حارا ، بل جواب آخر أشد لباقة ، مأخوذ مما كنا نقوله منذ هنيهة : « إن الذى يجعله حارا هى النار » . وإذا ما سألتنى أيضا عندما تمثل جسما ، ما الذى يجعله مريضا ، فلن أقل أيضا إنه المرض ، ولكن هى الحمى . وبالمثل ! « عندما تمثل عددا ما ، ما الذى يجعله فرديا ؟ » فلن أجيب بأنها الفردية ولكن هى الوحدة . وهكذا دواليك . ومع ذلك فلننظر من الآن إذا كنت قد فهمت فهما كافيا ما أريد أن أقول . - فقال سيبيس : بل نعم ! قد فهمت بمقدار كافى تماما . - فاستأنف سقراط قائلا : أجب إذن : عندما تمثل جسما ما ، ما الذى يجعله حيا ؟ فقال : إنها النفس . - هل الأمر كذلك دائما ؟ - فقال سيبيس : ما الوسيلة لأنكار ذلك فى الواقع ! - وتبعنا لذلك إن أى شئ يمتلكه النفس فهى تحل فيه

ولكن هل يوجد ضد للحياة أولا يوجد؟ - فأجاب : يوجد ضد واحد . -
ما هو؟ - الموت . - أليس من الحق أن النفس يجب ألا تقبل أبدا في ذاتها الضد
لذلك الذى بذاته تجلبه دائما معها ، وأنه على هذا يجب أن ينتج الاتفاق مما قلناه
آنفا؟ - فأجاب سييس : وبدون أدنى تقييد .

- ماذا ينتج عن ذلك؟ ذلك الذى لا يقبل في ذاته طبيعة الزوجى كيف سميناها
منذ هنية؟ - فقال : لازوجى . - وذلك الذى لا يقبل في ذاته العادل؟ وذلك
الذى لا يصلح لأن يقبل في ذاته المثقف؟ - فأجاب : غير المثقف وللآخر غير
العادل - هيا بنا ! وذلك الذى لا يصلح أن يقبل في ذاته الموت ماذا ندعوه؟ -
فقال غير مانت . - والنفس أليست هى التى لا تقبل في ذاتها الموت؟ - لا . -
وإذن فالنفس شىء غير ميت؟ وهى شىء غير مانت . - فلتتقدم ! لأن
ذلك بالتأكيد ، يجب أن تقرر أنه ثابت : ألا نصدر فيه حكما آخر؟ - كلا !
ياسقراط فقد قلنا ما فيه الكفاية . - فاستأنف : ماذا ينتج عن ذلك ياسييس
إذا كان من الضرورى للفردى أن يكون غير قابل للفساد ، هل من الممكن
لثلاثة أن تكون غير قابلة للفساد؟ - وكيف لا تكون كذلك فى الواقع؟ - وإذا
كان من الضرورى أيضا لغير الحار أن يكون غير قابل للفساد ، فهل فى كل
مرة نضع الحار على بعض البرد لا يحتاج البرد محافظا على ذاتيته غير مذابة؟
لأن البرد بالتأكيد لا يكف عن الوجود ، ومن ناحية أخرى لا يتحمل أيضا
بدون أن يضمف الحرارة ولا يقبلها فى ذاته . - فقال سييس : هذه هى الحقيقة
وبالمثل إنى أظن إذا كان من الضرورى للغير مبرد أن يكون غير قابل للفساد ،
فإن النار ، فى حالة ما أنها جم شىء ما بارد ، لا تتخذ أبدا ، ولا تكف هى أيضا ،
عن الوجود ؛ ولكنهما تنصرف محافظة على نفسها بالابتعاد . - فقال هذا
ضرورى ، - فاستأنف سقراط قائلا : أليس من الضرورى أيضا أن نوضح هكذا

فى شأن الخالد ؟ والخالد أليس هو أيضا غير قابل للفساد ؟ حينئذ يكون هناك بالنسبة للنفس ، عندما يتقض عليها الموت ، استحالة فى أن تكف عن الوجود ، لأن الموت هو نتيجة مؤكدة لما قيل آتيا ، ففى أن تقبله فى ذاتها ، ولن تكون نفس مائة ، تماما مثل ماقلناه عن الثلاثة إنها لا تكون زوجا ، كما لا يمكن أن يكون الفردى نفسه ، ولا أيضا النار لن تكون باردة ، كما لا يمكن أن تكون الحرارة هى النار .

ومع ذلك ربما سنسأل ما الذى يمنع الفردى ، حينما لا يصير زوجيا ، كما اتفقنا على ذلك ، عند اقترابه من الزوجى ، من أن يكف بالمبادلة عن الوجود فى ذاته ، ويصير زوجيا بدلا مما كان ؟ وردا على مثل هذا الكلام ليس هناك من سبيل لنا للاعتراض بأن الفردى لم يكف عن الوجود ؛ ذلك أن اللازوجى لا يكون قابلا للفساد ، لأنه إذا ما اتفقنا على ذلك ، يكون من السهل علينا أن نعترض بسرعة بأنه أمام اقتراب الزوجى يرحل الفردى والثلاثة ، وتبتعد . وبالنسبة لحالة النار والحرار كما هو بالنسبة لكل الحالات الأخرى يكون هذا هو ردنا ، أليس كذلك ؟ - هذا مؤكد تماما . - وتبعا لذلك أيضا إذا كنا الآن متفقين بالنسبة لغير المائت على أنه فوق ذلك غير قابل للفساد ؛ بينما إذا كنا غير متفقين ، فعلى أن تناول المسألة من جديد . - تناولها من جديد ؟ ولكن هذا لا يمكن أبدا على الأقل فيما يختص بهذه النقطة ؛ فهناك صعوبة عظيمة فى الواقع ، أن يوجد متمرد تصل فى ذاته الفناء إذا صح أن الفناء كان يجب أن يقبله غير المائت الذى يمتلك الخلود ١ - وقال سقراط : وعلى كل حال إنى أعتقد - أنه فيما يتعلق بالالوهية - وبنفس صورة الحياة ولكل ما يمكن أن يكون أيضا غير فان ، لا يوجد أنسان لا يوافق على أن ذلك لا يكف أبدا عن الوجود

فقال سيبس قسما بزيب . ليس هناك أحد بالتأ كيد لا من الناس ولا بالأحرى من الآلهة إذا كنت واثقا من نفسى ! - وإذن من حيث أن غير المائت لا يمكن فضلا عن ذلك أن يفتى ، فالنفس التى من خصائصها ألا تكون فانية ، هل من الممكن ألا تكون فوق ذلك غير قابلة للفساد ؟ - هذا ضرورى جدا . ومن ثم عندما يفاجئ الموت الانسان ؛ فإنه من المحتمل أن ماهو فان فيه هو الذى يموت ، بينما أن مالمديه مما هو خالد يرحل من جانبه محافظا على نفسه من الفناء ، وتاركا المكان للموت . هذا واضح - فقال سقراط : ومن ثم فإن أكثر من كل ذلك ياسيبس أن النفس شى غير فان ، وهى لا يمكن أن تفتى ، ومن الحق إذن أن نفوسنا نحن ستوجد فى ديار هادس .

خاصية الحجج المعروضة

النتائج الخلفية

فقال سيبس : بالتأ كيد ياسقراط أنه فيما يتعلق بى ، ليس لدى ماأضيفه بعد ذلك ولا أى داع للتحرز فيما يختص بهذه الاستدلالات . وإذا كان هناك مع ذلك شىء ما يرى سيمباس الموجود هنا أو أى شخص آخر ، ان يقوله ، فإنهم يحسنون صنعا بالألا يلزموا الصمت . وأنى فى الحقيقة لا تسامل إذا كانت هناك فرصة أخرى غير تلك التى الآن ، نستطيع فيها أن نصرف النظر عن التحدث أو استماع الحديث عن مثل هذه المسائل ! - فاجاب سيمباس : والآن كلا ! فمن ناحيتى أيضا ليس لدى بعد باعث للتحرز على الأقل بالنسبة للعلل المذكورة . إلا أن عظمة المسألة التى نعالجها واحتقارى للضعف الإنسانى ، ترغمنى على ان أحفظ فى أعماق بيمض التحرز نحو هذه القضايا . - فقال سقراط : ليس هذا فقط ياسيبس . ولكن صحة كلامك تمتد أيضا إلى مقدمات براهيننا : ومهما تكن

هذه المقدمات قابلة للتصديق بالنسبة لك ، فهي لا تستحق أقل من ذلك لبحث أكثر تأكيذاً نعم بشرط أنك تميزها بكل دقة مطلوبة ، وحينئذ إذا صدق ظنى ، فأنت ستتابع سير الاستدلال إلى أقصى حد يمكن أن يصل إليه الإنسان في مثل هذه النتيجة . وأخيراً لنفترض أن هذا حدث بطريقة مؤكدة : وهكذا لن نتقدم في بحثك أكثر من ذلك . - فقال : إنها الحقيقة بعينها .

وأستأنف سقراط قائلاً ومع ذلك فهناك أمر من الانصاف على الأقل أن تدبروه أتم جميعاً : ذلك أنه إذا كانت النفس حقا خالدة ، فهي تتطلب أن يعنى بها ليس فقط للزمن الذى تبقى فيها ندوة الحياة ، ولكن لمجموع الزمن كله ؛ لأنه يكون من الخطر الخيف حينئذ ، كما يبدو ، ألا نهم بها . ولنسلم حقا بأن الموت هو الانفصال عن الكل ، فأى ربح غير منتظر يكون للإشرار عند موتهم وفى نفس الوقت الذى ينفصلون فيه عن أجسادهم ، بأن يوجدوا أيضا مع نفوسهم بهذا الشر الذى هو لهم ، ولكن فى الحقيقة من اللحظة التى يتضح فيها أن النفس ليست فانية ، حينئذ ليس لها أى مفر من شرورها ولا أى ضمان إلا أن تخضع ، وهو أحسن ضمان وأحكمه . وفى الواقع أن النفس لا يكون معها شئ . ما عندما ترحل عند هادس أكثر من تكوينها الخلقى وأسلوبها فى الحياة الذى هو بالضبط تبعاً للتقاليد ، ينفع أو يضر الميت من مبدأ الطريق التى تقوده إلى هناك .

أسطورة جغرافية عن مصير النفوس

ولكن البك حقيقة التقاليد . إن جميع الموتى الذين كانوا أثناء حياتهم ينتسبون شخصياً بواسطة القدر الخاص إلى قرين من الجن ، فإن هذا القرين يتولى قيادتهم إلى مكان معين ، هو المكان الذى يجتمعون فيه للحساب . وبعد ذلك عليهم أن يتوجهوا إلى ديار هادس فى صحبة المرشد المذكور الذى عهدت إليه المهمة ، بأن

يوجه إلى هناك أولئك الذين يأتون من هنا . ولكن عندما ينالوا نصيبهم الذى ينبغي أن ينالوه هناك ، وعندما يقضون الزمن الذى ينبغي أن يقضوه ، فهناك مرشد آخر يعيدهم إلى هنا ، ولهذا السبب تلزم تقلبات زمنية عدة وطويلة . والدليل أن الطريق ليست كما يقول اشكيل فى التلفوس فهو يعلن أن الطريق المؤدية إلى ديار هادس فى الواقع بسيطة . بينما هى - فى رأيى - وكما يبدو واضحا ، ليست بسيطة ولا وحيدة : وفى هذه الحالة ليست هناك حاجة أيضا إلى مرشدين ، لأننا لن نتعرض لخطر ضلال الطريق ، إذا لم يكن هناك إلا طريق واحد . واسكن يبدو فى الحقيقة أن لها كثيرا من ملتقى الطرق ، ومن مفاز الطريق . وإن ما تأمر به التقوى والعرف عندنا ليمدنى بادلة لتأييد قولى . وعلى ذلك فإن النفس الرشيدة العاقلة تكون مطيعة كما أنها بعيدة عن الجهل فيما يختص بما يحدث لها . أما تلك النفس التى بالعكس تتعلق بالجسد تعلقا شديدا ، التى تتخذ الجسد زمنا طويلا كما وضحت ذلك من قبل ، مركزا للاحاساس العنيفة ومحلا للظاهر ، فإن تلك النفس - بعد كثير من المقاومة وكثير من المحن - ترحل مكرهة وبكثير من العناء يقودها الجن الذى قبل هذه المهمة . وهى النفس قد وصلت إلى هذا ذلك المكان حيث تكون النفوس الأخرى . فالنفس التى لم تتطهر مما كانت تفعله ، كأن تقدم على القتل ظلما أو ترتكب بعض الجرائم الأخرى المماثلة التى هى آخرة لهذه الجرائم كما لو أنها فى الواقع عمل لنفوس صنوة ، تلك النفس يفر منها الجميع ويتجنبها الجميع ، ولا يقبل أحد أن يخدمها لا كرفيق - ففر ولا كمرشد ، ولا كمن تدور هنا وهناك فى حالة من الهزيمة التامة حتى ينتفضى بعض الزمن الذى بانتقضائه وبموجب ضرورة ما تحمل النفس إلى المقر الذى (يناسبها) يلائمها . وبالعكس إن النفس التى انقضت حياتها فى الطهارة

وفى الاعتدال تجدد آلهة يخدمونها كرفقاء سفر وكرشدين ، وفى الحال يكون مقرها الجهة التى توافقها .

« ومع ذلك فإن الأرض تحتوى على عدد عظيم من المناطق العجيبة ، وهى ليست مما يقبله الناس الذين تعودوا أن يتحدثوا عن الأرض ، لامن ناحية تكوينها ولا عظمتها : وهذا ما توصلت إلى الاعتقاد به » . فقاطعه سيمياس قائلا : « ماذا تعنى بذلك يا سقراط ؟ لأنى أنا أيضا لست فى حاجة للقول بأنى قد تعلمت أشياء كثيرة على الأرض ، وهى ليست بلا شك تلك التى يتجه نحوها اعتقادك . وإنه ليسرنى إذن أن أستمع إلى حديثك عنها . - ولكن ماذا ! يا سيمياس ، من المؤكد حقا أنه ليس من رأى أن ألقى إليك بيان عن سر جلوكس ولكن أى حقيقة فى هذا السر ؟ آه ؟ وهاك الذى يفوق بوضوح تام فى نظرى ، سر جلوكس بالنسبة لصعوبته ! وهذا يعنى أولا أنى ربما لا أستطيع أن أفهم منه شيئا ، ثم إنى لو فهمت شيئا ، فإن الزمن الذى سأعيشه - يا سيمياس - لا يكفى أيضا لطول الموضوع - كما أظن -

ما هى طبيعة الأرض فى اعتقادى ، وما هى أقاليمها ، لا شىء بمنعنى أن أفضى به إليك .

فقال سيمياس : ولكن ، نعم لا ينبغي أكثر من ذلك !

فاستطرد سقراط : هاك إذن . ما اقتنعت به . فأولا : اذا كانت الأرض فى مركز العالم ، وأنها دائرية ، فلا حاجة لها ، لتفادى السقوط ، لا للهواء ولا لأى ضغط آخر من نفس النوع . ولكن ما يكفى لتماسكها هو تشابه جميع اتجاهات العالم فيما بينها ، وحالة توازن الأرض نفسها ، لأنه بالنسبة لشيء ، متخذاً مكانه فى توازن فى وسط متضامن منسجم ، فلن يتعرض لا قليلا ولا كثيرا

لأن يسقط من أى جانب ، وحيث أن مثل هذا الوضع ، هو وضع الأرض ،
وبكونه غير قابل للسقوط ، فإنها سوف تبقى ساكنة .

وقال : هذه اذن أول نقطة اقتنعت بها - فقال سيمباس : هذا بحق نعم !
واستمر سقراط فى حديثه : والآن النقطة الثانية . ذلك أن الأمر يتعلق
بشئ عظيم جدا ، وهو أننا نحن الذين نعيش على الوجه الممتد حتى أعمدة هرقل ^(١) ،
لا نشغل الا قطعة صغيرة من الأرض ، ونسكن حول البحر ، كمنمل أو ضفادع
حول مياه راكدة . وبوجد أيضا فى أما كن أخرى ، أناس أخر عددهم عظيم ،
يسكنون عددا كبيرا من المناطق المتماثلة . وأنه فى كل مكان على استدارة
الأرض ، يوجد عدد كبير من الفجوات من كل شكل ، ومن كل حجم ،
فيها يختلط ماء الماء والبخار والهواء . أما عن الأرض فى ذاتها الخالصة ، فإنها
توجد فى الجزء الخالص من العالم ؛ الجزء الذى به الكواكب والذى أطلق
عليه اسم الأثير ، عدد من أولئك الذين تعودوا الحديث عن مثل هذه
المسائل . واذا ما انحسر الأثير عن مكان ، فهو ما يكون هذه المواد التى
تأتى مما باستمرار تملأ فجاج الأرض . ونحن اذن نسكن الفجوات ، ولكن بدون
شك فى ذلك ، تتصور أننا نسكن فى أعلى ، على سطح الأرض . هذه هى
حالة إنسان يسكن فى منتصف المسافة من قاع البحر ، فهو يتخيل أنه يسكن على
سطحه ، وبما أنه يرى من خلال الماء - الشمس وبقية الكواكب - فهو يعتبر
فى الوقت نفسه البحر ، كأنه السماء ، وأن بلادته وضعفه لا يسمحان له أبدا ان
يبلغ قة البحر . ولا أن يرى ، إذا ما خرج من هذا البحر ، ورفع رأسه فى

(١) أى من الحد الشرقي للبحر الأسود الى مضيق جبل طارق أى حوض البحر الأبيض
المتوسط بأكمله .

الخارج نحو هذه المنطقة ، إلى أى حد تكون أصفى وأجمل من تلك الخاصة بأمثاله ،
التي لا يعلم أحد شئ . عنها ، لأنه لم يشاهدها .

إنه بالتأ كيد نفس الشئ ، الذى يحدث لنا أيضا : حيث أننا نسكن فى إحدى
فجوات الأرض ، فانا نتخيل أننا نسكن فى أعلاها ونسمى الهواء سماءً ، كما لو أن
السماء هى الى تجتازها النجوم . وهالك السبب فى أن الحالة هى نفسها تماما فيما يأتى :
إن ضعفنا وتراخيها يرداننا عاجزين عن اجتياز الهواء من طرف الى طرف ،
نعم ، ولنفترض انه أمكننا الوصول الى القمة ، أو اتخذنا أجنحة ، وأنا نظير ،
حينئذ يكون أماننا المنظر ، لأننا نرفع رأسنا ، مثل الأسماك عندما ترفع
رأسها فوق البحر ترى أشياء هذه الأرض ، نعم . وهكذا يتيسر رؤية
الأشياء التى تكون فى أعلا ولنفترض أخيرا أن لطبيعتنا القوة على
تأكيد هذا التأمل : فانا نعرف حينئذ أن الموضوع (موضوع الرؤية) هو السماء
الحنيفية والضوء الحقيقى ، والأرض الحقيقية ! لأن هذه الأرض ، وهذه الصخور
ذاتها ، وفى كليتها ، هى المنطقة التى تعيش فيها ، كل ذلك فاسد متأكل تماما
كما يكون كذلك ، ما يحويه البحر بفعل ملوخته .

والبحر الذى لا ينمو فيه شئ ، يستحق أن تسكلم عنه ، وحيث لا يوجد
به شئ . كامل . ولسكن صخور محفورة ، ورمل وكيات لا يمكن تصورهما من
الطين ، وبحيرات فى كل مكان ، يمتزج فيها التراب ، وبالاختصار : أشياء لا ينبغي
أبدأ تقديرها بمقارنتها بالأشياء الجميلة على الأرض . ولكن الأشياء العلوية
بدورها متفوقة كثيراً على الأشياء الأرضية .

وإذا كانت هذه فى الواقع اللحظة المناسبة لرواية قصة ، فإن الأمر يستحق
- يا سيمباس - الاصغاء إلى ما هى بالضبط صفة الأشياء الموجودة على هذه
الأرض والتي توجد تحت السماء .

قال سيمياس : يا للسماء - يا سقراط - إننا نسر تماما لسماع هذه القصة .

- فأجاب قائلا : حسنا ! فهناك إذن - أيها الرفيق - ما يحصله المرء : إنه أول الأمر صورة تلك الأرض لمن ينظر إليها من عل : إنها - بالتقريب - على هيئة كرة عجيب اختلاط ألوانها ، أشبه بكرات من الجلد ذات اثنتى عشرة قطعة ، تميز أرباعها بألوان ، تنحو نحوها ألوان أرضنا . وخاصة تلك التي يستخدمها الرسامون . ولسكن في تلك المنطقة النائية فإن الأرض بأسرها مشكلة من مثل تلك الألوان ، وهي أزهى وأصفى من ألواننا هنا . هنا في الواقع يكون اللون أرجوانيا وذا جمال عجيب ، أما هناك فهو بلون المسجد ، وفي موضع آخر ناصع البياض أو أشد بياضا من الطباشير أو الثلج ، والألوان الأخرى التي تتكون منها على هذا النحو ، فهي أكثر نفوذا وأكثر جمالا من كل تلك التي نستطيع نحن اجتلاها : وذلك لأن تحايف أرضنا - وهي مليئة كلها بالماء والهواء بطبيعتها ، تنشح أثناء امتزاج جميع الألوان ببريق تلويني موحد ، حتى أنها لتبدى مشهدا لامتزاج متصل على درجة موحدة .

أما الأرض الأخرى - بتكوينها الحالى - فكل ما ينمو ينمو فيها بنسبة سواء ، أكان شجرا أم زهرا أم ثمرا . وعلى هذا النحو جبالها ، فالحجارة - في نفس النطاق - لها جمال أكثر من ناحية الصقل والشفافية واللون ، والحجارة نفسها التي في أرضنا ندعوها كريمة ، وما لدينا من عقيق وحجر يصب (حجر الدم) وزمرد وما من هذا النوع ، يكون هناك من سقط المتاع . وإذا كان في هذه المنطقة شيء منها فهي هناك أجمل من التي لدينا . وهناك سبب ذلك : فالحجارة في تلك المنطقة نقية ، إنها لم تتأكل ولم تفسد كلية كحجارتنا ، بالتحلل والملوحة الناجمة عن الأخلاط التي منشؤها هذه الأماكن عينا ، لأنه فيها

ما يجلب إلى الحجارة وإلى الأرض وإلى الحيوانات - كما إلى النباتات -
القبح والمرض . ويزيد تلك المجموعة من الأحجار الكريمة التي تزدان
بها الأرض الحقيقية الذهب والفضة ، والبقية أخيراً ، ما يجري مجرى هذا النوع .
جلية من نفسها ، وبالطبيعة تنكشف للأبصار جد وفيرة ، جد هائلة ، جد
منتشرة على الأرض ، حتى لسكانها ، نظر يجعل الرايين سعداء .

أما ما لديها من حيوانات ، فإن عددها هناك أكبر من عددها هنا .
أما الرجال : فالبعض يسكن وسطها والآخرون على حافة الهواء مثلنا على
حافة البحر ، وآخرون في جزائر يحفها من كل جوانبها الهواء وتستقر على الأرض
الراسخة . وخلاصة القول : إن ما يكونه الماء والبحر بالنسبة لحاجاتنا ، يكونه
تماما الهواء هناك . وأن ما يكونه الهواء لنا ، يكونه الإثير لهؤلاء الرجال هناك .
وإن الجو الذي به ينعمون ، فيه اعتدال تام ، حتى أنهم خالون من الأمراض .

أما بالنسبة للأعمار فإنهم يعبرون أطول من الرجال هنا . أما عن البصر
والسمع والفكر وكل الحواس والمائلة ، فإنها لهم في صورة أنقى منا بنسبة تقاء
الهواء للماء والاثير للهواء . ولديهم أيضا معابد وأماكن مقدسة نعيش فيها الآلهة
حقا . ويستمعون لأصواتهم ويتلقون نبؤاتهم . وبهذا يحسون بالآلهة ويتصلون
بهم وجها لوجه . ولنصف إلى هذا أنهم يرون الشمس والقمر وباقي النجوم كما
هم في الحقيقة . ويضاف إلى هذه الميزات سعادة : أنهم في صحبتهم .

« هذه هي إذن طبيعة الأرض في مجموعها ، وما يتعلق بالأرض . أما عن
المناطق الداخلية ، فإنها تتكون من أصقاع متعددة ، في مجموعات كبيرة متناسقة !
في علاقتها بالمجموع . وبعض هذه الأجزاء أكثر عمقا واتساعا من الجزء الذي
نعيش فيه . والبعض الآخر - مع كونه أعرق ، غير أنه أقل اتساعا من إقليمنا .

البعض الثالث . أكثر اتساعا عن الجزء الذى نعيش فيه ، ولكنه أقل عمقا . وكل هذه المناطق الداخلية يتصل الواحد منها بالآخر فى أما كن عدة وبثقوب فى غاية الدقة والاتساع - ولها علاوة على ذلك ممرات تتصل الواحدة منها بالآخرى . وفى بعض الاحيان يتدفق الماء الغزير من الواحدة للآخرى ، كما يحدث فى الاحواض الكبيرة . وهناك أيضا أنهار فى داخل الارض ضخمة لاتقطع ، تحمل الى وجه الارض ماء ساخنا وباردا . وهناك أيضا تسيل النار بفزارة . وكذلك أيضا أنهار عظيمة من نار . وأخير أنهار من طين سائل بعضها رفيع وبعضها غليظ ، كما يحدث فى صقلية حيث تسيل أنهار من الطين قبل أن تتدفق اللحم نفسها إن هذه الأنهار تتدفق فى كل منطقة طبقا للاتجاه الذى سيقوم الجرى فى كل حالة وفى كل مرة باتجاهه . وأن هناك نوعا من الذبذبة فى باطن الأرض هو الذى يسبب كل هذه الحركات المساعدة الهابطة . ويجب ان يتمسك وجود هذه الذبذبة بالشروط الآتية :

انه يوجد بين فجوات الأرض فجوة هى أكبرها ، ذلك لأنها تحترق الأرض كلها واحدة بعد أخرى . وهى التى وصفها هوميروس حين قال « بيدأ فى موضع تحت الأرض أعمق الاغوار » وهى ما يسميها هوميروس فى مواضع أخرى - كما يسميها غيره من الشعراء - السترار Le Tarare . والواقع أن هذه الهوة هى المكان الذى تتدفق منه كل مجارى الأنهار . وفيه تصب . وكل منها أيضا يستمد صفاته الخاصة من طبيعة التربة التى يسيل خلالها . أما عن سبب كون هذا المكان هو مصدر مجارى هذه الأنهار - وشرط تدفقها وجريانها ، فهو أن الماء لا يجرد فيه مستقرا ولا قاعا . وكان من الطبيعى إذن أن يوجد فى الهوة حركة ذبذبة وتموج ، تجعل الماء هابطا صاعدا . كذلك بفعل الهواء والريح المحيطان بالماء نفس الشيء ، فهى تصحب وتتابع فى الواقع

حركة الماء ، حين ينتقل من ركن من أركان الأرض إلى ركن آخر . إن هذا يشبهنا حين تنفس : إن الشهيق والزفير إنما هما مجرى رياح . وكذلك في المنطقة التي نحن بصدد ها ، تكون ذبذبة الرياح ، مرتبطة ومتوافقة مع ذبذبة الجوهر الرطب - مكونة الرياح العاتية العاصفة التي لا تقاوم . فإذا افترضنا أن المياه تتراجع نجد المناطق التي أسميناها سفلية ، فإنها تندفع خلال الأرض إلى تلك الأماكن وتهبط إليها وتهزها . إن هذا يشبه تماماً عملية الري . ولنفترض أنها هجرت هذه المناطق ، لكي تندفع نحونا ، فإنها تملأ فجواتنا مرة أخرى . فإذا امتلأت هذه الفجوات ، فإنها تسيل مرة أخرى في قنوات ، وتخترق التربة . وإذا حدثت وامتلات تلك الفجوات ، فإنها تطفو وتصل إلى مواضع تجدد فيها طريقها . وعلاوة على أنها تكون البحار ، فهي أيضا تكون البحيرات والأنهار والينابيع .

ثم تبدأ وتفيض ثانية في باطن الأرض ، وبعد أن تقوم بدورات أطول وأكثراً عدداً تارة ، ودورات أقصر وأقل عدداً تارة أخرى ، فإنها تصب في هذه الهوة السحيقة : الترتار . غير أنه توجد حالات ، حيث ينساب الماء على مستوى يتفاوت في مدى الانخفاض ولكنها دائماً تكون على مستوى أوطى مما وصل إليه الري ، بحيث أن مجرى الماء يكون دائماً على مستوى أسفل من المستوى الذي بدأ منه الجريان . وزد على ذلك أنه أحياناً تكون النقطة الذي يصل إليها مجرى الماء تقع تجاه النقطة التي يبدأ منها تفجير مجراه . وأحياناً أخرى تقع هاتان النقطتان في نفس الجزء . كما أنه قد يحدث أحياناً أن دوران هذا المجرى يحدث دائرة كاملة . وأحياناً يدور مرة واحدة أو عدة دورات على شكل حلزوني حول الأرض على طريقة الثعابين ، متجهاً من أعلى إلى أسفل ، إلى أن يبلغ المصب .

غير أنه من المحتمل - مع هذا كله - أن يكون إتجاه النزول الى المركز سواء في هذا الإتجاه أو ذاك ، لا يعتمد هذا المركز مطلقا . إذ أن الجزء من الأرض الواقع على جانبي مركزها ، هو بمثابة بدء نقطة الصعود لكل من هذين المجريين وبقينا إنه توجد مجارى مياه أخرى ، لا تحصى عدداً ولا نوعاً - ولكن لعلنا في وسط هذه الكثرة ، نستطيع أن نميز ، منها فأطولها هو الذى يرسب مجراه في الدائرة الخارجية التى نسميها أوقيانوس . وفي الجهة المقابلة ، ينساب في إتجاه مضاد مجرى الاشبيرون .

فإلى جانب المناطق القاحلة التى يعبرها مجراه ، فإنه ينساب بصفة خاصة تحت الأرض الى أن يصل الى بحيرة اشبيروزياس . وهناك تلتقي نفوس الدهاء من الموتى . وهذه النفوس بعد أن تقضى فترة تفاوت في طولها - إذ تكون أقصر لبعضها منها للأخرى - تتجه بعدئذ من جديد الى الأجيال الحيوانية . وينفجر نهر ثالث وسط المسافة ما بين الاثنين الأولين ، ويقرب النقطة التى تفجر منها ، يمود لبصب في مسطح شاسع . تلهب فيه نار حامية الوطيس - وهناك يكون بحيرة أعظم إتساعاً من بحزنا نحن . وتضطرم كلها بالماء والوحل . أما مجراه الدائري عند خروجه من هذه البحيرة ، فهو مضطرب محمل بالأوحال . ثم بعد أن يرسم شكلاً حلزونياً تحت الأرض ، يصل من إتجاه مخالف أو عكسى إلى أطراف بحيرة اشبيروزياس دون أن يختلط بمائها . وبعد دورات متكررة ، ينتهى به المطاف الى أن يصب في مكان أكثر إنخفاضاً من الترتار . ويطلق على هذا النهر اسم بيرفليجتون . بل إن اللحم التى يقفز بها تبهث بشظاياها الى أعلى حتى تصل إلى أعلى سطح الأرض ، في مختلف الأماكن التى يمكن أن يبلغ إليها . ويأتى النهر الرابع بدوره تجاه النهر الثالث ويبرز بادية الأمر وسط بلاد موحشة الى أقصى مدى ، على حد ما يقولون . ويكسوها بأكلها طبيف يميل الى

الزرقعة القائمة . تلك هي البلاد التي يسمونها إستياجر ، وفضلا عن ذلك فإن هذا النهر يكون بحيرة استيكى حيث يصب فيها . غير أنه بعد أن يصب مياهه في تلك البحيرة ، فإن هذه المياه تتخذ خواصا مزعجة مخيفة . وبعد ذلك ينغمس في جوف الأرض ، ثم ينساب على شكل دورات حلزونية في إتجاه مضاد لنهر البرفليجتون . ويسيل قدما حتى قرب بحيرة اشبروزياس من الجانب المقابل ، على أن مياهه لا تخرج بأية مياه أخرى ، ولكنه هو أيضا بعد جولة دائرية ، يأتي فيصب في الترنار على عكس نهر بيرفليجتون ، أما اسم هذا النهر فهو على حد قول الشعراء نهر كوسيت .

ذلك هو التوزيع الطبيعي لتلك الأنهار . وها هم أولاء الموتى قد وصل كل منهم الى المكان الذي اقتادته إليه قرينه من « الجن » وفي بادئ الأمر تتم محاكمتهم ، شأنهم شأن جميع من كانت حياتهم جميلة قديسة ، وبعدئذ يتجه من هؤلاء الموتى من يتقرر أن حياتهم كانت ذات مستوى متوسط الى الطريق المؤدى الى الأشيزون . فيركبون في القوارب المعدة لهم ، والى توصلهم الى البحيرة حيث يقيمون ويتطهرون ، فيخلصون من الظلم الذي أذنبوا به عن طريق ما يندفعونه من آلام . كما أنهم يحصلون مقابل أعمالهم الحسنة على جزاء يناسب وأحقية كل منهم . غير أنه يوجد من بين هؤلاء الموتى من يتقرر أن حالته يئوس منها ، نظرا لبشاعة ما اقترفوه من ذنوب ، مثل سرقات متكررة خطيرة تتضمن تدنيس المقدسات ، ومثل اقرار قتل الناس مرات متكررة ، دون مبرر ودون أية عدالة ، الى غير ذلك من الذنوب . التي يمكن لأنسان ارتكابها في هذا المضمار . فمصير هؤلاء هو أن يقذف بهم في الترنار الى غير ما رجعة .

وهناك فئة أخرى من بين هؤلاء الموتى تتقرر أن أخطائهم ، بالرغم من

بشاعتها - فإنه يمكن علاجها ، مثال ذلك الذنوب التي ترتكب تحت سورة الغضب ، وما يقترفه الأثان ضد والده أو أمه ! ثم ينسدم على هذا كله ويكفر عنه بقية حياته ، حتى ولو أدت به هذه الأخطاء الى إرتكاب جريمة القتل . فهو لاه الموتى يتحتم أن يقذف بهم في الترتار ، ولكن بعد أن يقضوا مدتهم في ذلك المكان يقذف بهم المجرى الصاعد الى أعلى ، فيتجه القطة الى نهر الكوسيت ، أما كل من رفع يده على أبيه أو أمه ، فيتجه الى نهر البرفليجتون . وحين ينقلون الى إرتفاع يعادل مستوى بحيرة أكساموس ، عندئذ ترتفع صيحاتهم ، فبعضهم يتادى من قتل ، وبعضهم الآخر يتادى من اعتدى عليه . وبعد هذه الصيحات وهذه التوسلات ، وهذه النداءات يلتمسون منهم السماح بالمرور الى البحيرة ، وأن يتقبلوهم فيها . فإذا وقفوا الى إسترضائهم ، يبرون الى البحيرة ، وهناك تنتهى آلامهم . أما إذا لم يوقفوا الى إسترضائهم ، فإنهم يحملون من جديد الى الترتار - ومن هناك الى مختلف الأنهار . وهكذا دون هوادة يتكرروا بهم الى أن يتحقق لهم إسترضاء كل من أساءوا اليه ظلما وعدوانا . ذلك هو الحكم الذي يأمر به قضائهم من الآلهة .

أما أولئك الذين قرر أن حياتهم ذات قداسة متناهية ، فإن مثلهم مثل الطيور التي تحلق في الفضاء ، فإنهم يتحررون فورا من أعماق الأرض ، فينطق سراحهم ومن يصل منهم إلى عليين (علو يبلغ مكان الإقامة الدائمة) ، فإنهم يستقرون فوق سطح الأرض . ومن بين هؤلاء - يوجد أولئك الذين تطهروا بفضل الفلسفة ، فيحيا هؤلاء دون جسد على الإطلاق طيلة العمر ، ويصلون الى مساكن أكثر جمالا وبهاء من سابقتها - فليس من الميسور وصف هذه المساكن ، فضلا عن ضيق الوقت الذي يتعذر حاليا تخصيصه لذلك .

المنفعة الأخلاقية لهذه الأسطورة

« حسنا إذن يا سيمياس . إن هذه الأشياء التي تكلمنا عنها - طويلا - هي ما ينبغي فعله ، ليسكون لنا في هذه الحياة ، نصيب من الفضيلة التي يكونها الفكر . وثمرة ذلك أن العوض جميل ، وأملنا العظيم . وعلى الجملة : إن الأمان في الادعاء بأن هذه الأشياء هي على النحو الذي عرضته ، إنما هو شيء لا يلبق بالإنسان يتمتع بسلامة العقل . ومع ذلك إذا كان الأمر يتعلق بهذا أو بما يقرب منه بالنسبة لنفوسنا ، فإن الكلام في هذا الموضوع يعتبر - في نظري - أمرا يستحق المخاطرة وبذل الجهد ، على أساس اعتقادنا بخلود النفس ، مادام الخلود صفة من صفات النفس . وبالنسبة لمعتقداتنا من هذا النوع ، هناك شبه تعويذة (رقية) يجب على كل إنسان أن يهيتها لنفسه . وهذه الرقية هي السبب الذي أخرني طويلا ، وجعلني أتريث كثيرا في هذا الموضوع .

حسنا - وقد قلت : إنه على حسب هذه المعتقدات أن الرجل الذي ودع ملذات الجسد ومشاغله - طوال حياته ، لأن هذه الأشياء غريبة ، وفضلا عن ذلك ، فإنها حسب حكمه تنتج أثرا عكسيا ، فإنه يجب أن يكون مطمئنا على مصير نفسه . أما الملذات : التي تقوم على التعليم ، فهي تكون شغله الشاغل ، فهي تلبس نفس الإنسان ثوبها الخاص بها من اعتدال وعدالة وشجاعة وحرية وحق . وبذلك يستعد من حاله كذلك إلى السير في طريق ديار هادس . مستعدا إلى الاتجاه إلى ما يسمونه مصيره . وأضيف - يا سيمياس ويا بيبس - أنكم والآخرون ستبغون نفس الطريق فيما بعد . أما أنا فإن مصيري الآن - كما يقول بطل من أبطال المأساة - يناديني ولا يهمني إذا كان قد حان الوقت لكي أنجيه بشخصي نحو مكان الاستحمام ، فإنه يجدر بي - فيما يبدو - أن أغتسل قبل تعاطي السم .

الاهتمام بالنفس

ولما انتهى سقراط من كلامه - قال كريتون وبعد - فأية أوامر تعطينا - ياسقراط - لهؤلاء أو لى فيما يتعلق بأطفالك أو بأى شأن آخر - إذ من جهتنا ، سيكون هذا الواجب هو واجبنا الرئيسى ، نظرا لمحبتنا لك . فأجاب سقراط : حقا - يا كريتون - إننى لا أكف عن الحديث فى هذا ، وليس عندى شىء جديد أقوله . ها كم أوامرى ، اهتموا بأنفسكم أنتم . وعندئذ سيكون كل واجب تقومون به من جانبكم صادرا عن حب لى ، أو لـكل ما يتصل بى ، وكذلك عن حب لأنفسكم . ولولا ذلك لما أخذتم اليوم على عاتقكم أى تعهد . ولنفرض على العكس من ذلك أنكم - نعم - أنتم لم تهتموا ولم تريدوا أن تعيشوا مقتفين - كما يقتضى الأثر - ما قيل اليوم ، وما سبق أن قيل فى الماضى ، إذن فهما كان عدد تعهداتكم اليوم ، ومهما كانت قوتها ، فإن يجديكم ذلك شيئا .

قال كريتون : سنحاول بالطبع من كل قلبنا أن نلتزم هذا السلوك . ولكن فيما يتعلق بجنازتك ، كيف نتصرف .

فأجاب - كما يروق لكم - على شرط : هو بطبيعة الحال أن يكون جثمانى فى أيديكم ، وألا يضيع منكم . وعقب ذلك أخذ يضحك بهدوء ، ويدبر فينا النظر .

وقال : لا أستطيع أبها الرفاق أن أقنع كريتون ، بأننى أنا نفسى سقراط الذى يتحدث إليكم حالا ، وبحكم نظام كل حجة من حججه . وبالعكس إنه واثق بأننى سقراط آخر ، هو ذلك الذى ستكون جثته بعد حين أمام ناظريه . وهكذا - ها هو يسأل كيف يتصرف فى جنازتى . أما ما كنت أعيد فيه وأزبد مرات ومرات ، ومنذ زمن طويل ، من أننى بعد أن أشرب السم ، لن أبقى بينكم ،

وأنتى عندما أرحل ، سأذهب إلى ألوان من الرغد ، هى بالضرورة تلك التى أعدت للسعداء . وأظن أن كل ذلك لم يكن بالنسبة له ، إلا كلاما فارغا وأنواعا من العزاء ، أحاول أن أقدمها لكم ولنفسى فى الوقت ذاته .

ثم قال : والآن - اضمنونى - عند كريتون ، وأكذوا له ، عكس ما أكد هو لقضائى : فعلى حد قوله كان يقسم بأننى سابقى ، أم أنتم فسوف تقسمون ، بل وعلى العكس ، ستضمنون أننى لن أبقي حين أموت . بل بعد قليل جدا سأرحل ، وأغادر هذا العالم . فها هى ذى خير وسيلة تجعل المحنة هيئة التحمل على كريتون ، إذ يتجنب حين يرى جسدى يحرق أو يدفن - الغضب من أجلى ، بسبب أشياء مفرقة يتصور أننى أتحمّلها ، ولكى لا يتسنى له القول أثناء جنازتى : « هذا هو سقراط الذى أعرضه أمامكم ، إننى أقناده إلى قبره ، إننى أدفنه » ثم استأنف . سقراط القول « اعلم جيدا - يا كريتون - أيها الصديق الشهم . إن سوء التعبير ليس فقط خطأ ضد اللغة نفسها ، بل إنه يؤذى النفوس . كلا يجب أن أتجرد من الخوف ، كما يجب التحدث عن جنازة جدى ، وأن تتم هذه الجنازة على النحو الذى يطيب لك ، وعلى الصورة التى ترى أنها أنسب ما يكون للعادات والتقاليد » .

فما نمة : اللامعات الصغيرة لسقراط

وبعد أن أكل سقراط هذه الكلمات . نهض واقفا ، ثم إن انتقل الى غرفة أخرى لكى يستحم ، وتبعه كريتون ، وبعد أن طلب البناء أن يبقوا فمكتنا حيثئذ نتحدث فيما بيننا معلقين عما قيل أمامنا ، وأخذنا نفحص فحوى ذلك الكلام . وأطالنا التعليق عما انتهت اليه حالنا من بشاعة سوء الحظ . أجل : لقد كان ذلك حقا فى رأينا بمثابة فقد والد ، وأنا سنقضى بقية حياتنا كاليتامى .

وما أن انتهى سقراط من الاستحمام ، حتى أحضروا أبناءه بجواره . إذ كان له ولدان صغيران وثالث كبير إلى حد ما وكذلك وصلت قريباته ، فأخذ يتحدث إليهن في حضور كريتون ، موجها إليهن نصائحه وتوصياته .

ثم طلب إلى النساء والأطفال أن ينسحبوا ثم عاد إلى ناحيتنا . وكانت الشمس عندئذ قد قاربت الغيب ، إذ أن سقراط كان قد أمضى وقتا طويلا في ذلك المكان . فعندما عاد من الحمام ، جلس ، ومنذ تلك اللحظة ، كان الحديث قصيرا . وعندئذ دخل خادم الاحدى عشر ، ووقف أمامه قائلا « يا سقراط ليس غندى ما أواخذك عليه ، أنت بالذات ، كما أواخذ الآخرين ، فانهم يحقنون ويقضبون على ، ويصبون على اللعنات ، حين أطلب إليهم تجميع السم ، تنفيذا لأمر القضاة . أما أنت فعلى عكس ذلك ، إذ أتيج لى في مناسبات عدة الوقت الكافى لأنهم أنك أكرم رجل ؛ وأكرمهم دماثة فى الخلق ، وأعظمهم طيبة ، إذا قورنت بجميع الذين وصلوا إلى هذا المكان ، ولا سيما فى هذا اليوم ، فانى على يقين فى أن غضبك ليس منصبا على أنا . فأنت تعلم جيدا من هم المستولون ، فعليهم يقع غضبك . والآن إذن ، لأنك لا تجهل موضوع زيارتى فأقول لك - وداعا ، وحاول أن تتحمل - بقدر ما فى استطاعتك - المقدر المحتوم . »

وما أن انتهى من هذه العبارات حتى أخذ فى البكاء ، ثم استدار وابتعد . فرفع سقراط عينيه ونظر إليه قائلا : « أقول لك أيضا وداعا ، أما عنا فستبغ رأيك . » ثم التفت نحونا وقال : يا لها من رقة بالغة فى هذا الرجل ، إذ طيلة إقامتى فى هذا المكان ، كان يأتى إلى ويجاذبنى أطراف الحديث ، وقصارى القول إنه رجل ممتاز . واليوم يتجلى فيض الكرم فى الطريقة التى ييكفى بها . والآنى هيا بنا . فلنطع تعليماته - يا كريتون - وليأت السم ، إذا كان قد تم

إعدادة . وإلا فليقم بإعدادة المكلف بذلك ، فقال كريتون « ولكن يا سقراط إن صبح تقديري ، فإن الشمس ما زالت مشرقة فوق هامات الجبال ، ولم يتم بعد غروبها . كما أنني كثيراً ما سمعت أن أشخاصا كثيرين تناولوا السم بعد فترة طويلة من تليفهم الأمر بذلك . بل وبعد أن يتناولوا ما يطيب لهم من الطعام والشراب ، وآخرون يتعاطونه بعد أن يتم اتصاهاهم بالأشخاص الذين يرغبون في التحدث إليهم : مهلا إذن ، لاداعى للتسرع . فما زال أمامنا متسع من الوقت » .

فأجابه سقراط : لاشك - يا كريتون - في أن ما تقوله أمر طبيعي ، من أن الناس الذين تشير إليهم يفعلون ما تقوله هذا ، ظنا منهم أنهم يكسبون بعض الشيء بتصرفاتهم هذه . أما عني أنا فإنه أمر طبيعي بالنسبة لي ألا أفعل شيئا من ذلك . إذ أعتقد أنني لا أكسب شيئا من تأجيل تعاطي السم فترة ما ، إلا أنني أصبح موضع سخرية في نظر نفسي ، لجرد تمسكي هكذا بالحياة ، وأن أحرص عليها في الوقت الذي لم يبق منها شيء . كفانا إذن كلاما . اذهب وأطع ، ولا تخالفني » .

فلما رأى كريتون ذلك ، أوما بإشارة إلى أحد أتباعه الذي كان يقف على مقربة منه ، فخرج على التو ، وعاد بعد لحظة ، مصطحبا الشخص الذي كان عليه أن يقدم السم ، فأحضره - ممزوجا - في كأس . فما أن رآه سقراط حتى بادره قائلا : « والآن - يا عزيزي - قل لي بما أنك لم بتفاصيل هذا الأمر ماذا ينبغي أن أفعل » فأجابه : « ما عليك إلا أن تتجول قليلا - بعد الشرب - إلى أن تشعر بأن قدميك قد ثقلتا ، عندئذ تظل ممددا : وهكذا يتم مفعوله » . وما انتهى من هذا القول ، حتى قدم الكأس لسقراط ، فتناولها سقراط ،

محفوظا - يا اشكرات - بكل هدوئه ، دون أن تتأبه رعشة واحدة ، أو يتغير فيه شيء ، فلم يمتنع له لون ، أو تبدل له ملامح ، غير أنه حول نظره إلى ناحية ذاك الرجل محمدا بنظره كعيني ثور ناظرا - كما دته - إلى أسفل ، (نظرة تحوى معاني السخرية وخالية من التحدى) . وسأله « قل لى . هل يسمح بسكب جزء من هذا الشراب لإله ما أم لا » فأجابه الرجل : « إنا يا سقراط - نمزج من هذا الشراب فقط ، القدر الكافى الذى يحتق الغرض من تناوله » فقال له سقراط : « حسنا لقد فهمت . ولكن ليس أقل من أن يسمح - بل وهذا واجب - بتقديم صلاة للآلهة ، لشكرهم على النجاح الموفق لهذا التغيير فى الإقامة ، من هذا العالم إلى العالم الآخر . وتلك هى صلاتى : آمين » .

وما أن انتهى من هذا القول ، حتى تفرج السم حتى الثمالة دون توقف ، ودون أن يشمئز أو يأنف .

أما عنا نحن ، الذين تمسكنا جميعنا ، تقريبا ، من أن نمسك عن البكاء ، فما أن رأيناه يشرب ، بل وقد شرب ، وأنه لم يكن هناك أى سبيل آخر ، فقد كان الأمر أقوى منا . فدموعى أنا أيضا أخذت تنهار فىفيض بالغ إلى حد أن غطت جميع وجهى ، وأخذت أذرف دموع مهجتى على نفسى بالطبع (إذ بالتأ كيد لم أكن أذرف دموعى عليه) . أجل كنت أبكى مصيرى أنا ، وسوء حظى ، أنا الذى سأحرم من رفيق كهذا ، كما خرج كريتون أيضا عن هدوئه قبل أن أسكب الدمع ، إذ تمذر عليه أن يمسك عن البكاء . فنهض واقفا ليخرج . أما أبولودور الذى لم يتوقف لحظة عن البكاء طيلة الوقت ، فقد أخذ يرسل صيحات من الغضب ، وزئيرا من الألم ، إلى حد أن تحطمت قلوب جميع الموجودين ، إلا سقراط نفسه بالطبع . فصاح سقراط عندئذ « ماذا دهاكم .

إن أمركم لحير ، فإن كنت قد صرفت النساء ، فقد كان لهذا السبب بعينه ، لا تجيب
مثل هذا الشطط في تقدير الأمور . إذ سبق أن علموني أنه يجب أن تنتهي
الحياة بأقوال هينة موقفة . هيا ، إذن الزموا الهدوء ، وتذرعوا بالثبات .

فما أن سمعنا هذه العبارات حتى غلب علينا الخجل ، وأمسكنا عن البكاء .

أما هو فأخذ يذرع المكان جيئة وذهابا ، إلى أن صرح بأنه يشعر بثقل
في ساقيه . وعندئذ استلقى على ظهره تماما كما أوصاه به ذلك الرجل ^(١) الذي
أخذ منذ تلك اللحظة يضع يده على قدميه ، ثم على ساقيه ، فاحصا إياها من
حين لآخر . ثم أخذ يضغط بشدة على قدم سقراط ، ويسأله إن كان يشعر بهذا
الضغط : فأجابه سقراط إنه لا يشعر بشيء . فأخذ بعد ذلك يضغط على أسفل
ساقيه ثم يصعد تدريجيا ، مما يوضح لنا أن جسم سقراط أخذ يبرد ويتصلب ،
وحيثما جسه مرة أخرى . قال لنا : إنه عندما يصل ذلك إلى القلب ، ففي هذه
اللحظة ، يذهب سقراط » وحيثما كشف سقراط عن وجهه الذي كان قد غطاه ،
كانت البرودة قد وصلت إلى نصف بطنه ، وقال هذه الكلمات ، وهي آخر
ما نقوه به « يا كريتون : إنني مدين لاسكليوس بديك . فادفع هذا الدين
لا تنسى ذلك » فقال كريتون « حسنا سأفعل ذلك ، ولكن فكر إذا كان
لديك شيء آخر تقوله » وظل سؤال كريتون بدون جواب . وبعد لحظة
قصيرة ، انتفض سقراط ، فاقرب منه ذلك الرجل ، وكشف عنه الغطاء ، وكانت
نظرة سقراط ثابتة ، فما أن رأى كريتون ذلك ، حتى أغلق فم سقراط وعينه .

(١) يهيم لهذا الرجل ، إلى الشخص الذي ناوله السم .

تلك هي - يا اشكرات - النهاية التي آتت أماننا لرفيقنا . ذلك الرجل
الذي يحق لنا أن نقول عنه ، إنه - من بين جميع رجال عصره - الذين أتبع
لنا معرفتهم - كان أكثرهم طيبة وحكمة وعدلا .

« تم النص »

فيـدون

في العالم اليوناني

شرح وتعليق

تعليقات روبان

سنحاول نحن في هذا الفصل أن تقدم للقارئ ما كتبه الأستاذ ليون روبان أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة باريس . وروبان - كما قلنا في مقدمة الكتاب - أدق من ترجم لأفلاطون ، وشرح كتبه . ولم يقدم أحد من الباحثين لأفلاطون وكتبه من خدمات ، مثل ما قدم روبان . ولم ينفذ أحد من الباحثين في أعماق النصوص الأفلاطونية مقدار ما نفذ روبان . وسيوضح لنا التحليل الرائع الذي كتبه روبان والذي سأقدم موجزاً له - صدق ما أقول .

• • •

فيثاغورس

يرى روبان أن من الصعوبة بمكان تحديد التاريخ الذي كتبت فيه محاوره فيثاغورس ، ولكن من الممكن أن نحدد مكانها في كتب أفلاطون . فإن صلتها « بالمأدبة » واضحة تماماً . بينما تحدثنا واحدة منهما عن « كيف عاش الحكيم » تحدثنا الأخرى عن « كيف مات » ومن الصعوبة تعيين أيهما أسبق . ومع ذلك إذا كان من الممكن أن نحدد تقريباً الزمن الذي كتبت فيه المائدة ، فيستكون في الامكان أيضاً تحديد الزمن الذي كتبت فيه محاوره فيثاغورس . ويلاحظ أن كليهما من كتب « النضوج » ومن الواضح أنهما - أي فيثاغورس والمأدبة - ليستا من الكتب الاحتجاجية « كاحتجاج سقراط » أو « كريتون » . ومن الواضح أيضاً أنهما كتبتا بعد جورجياس ومينون . ويلاحظ أيضاً أن في « فيدرس » والجمهورية تتضح المسائل والمشاكل في صورة أوضح وأدق من فيثاغورس . وحاول سقراط فيهما أن يبين محتوى مذاهبه الذي أودعها في أسلوبه الأسطوري . ويستنتج - من هذا - أن أفلاطون حين كتب فيثاغورس ، كان قد أكل رطله الكبير في مصر وقورينا وقبرص . وأصبح رأس مدرسة وأنه كان

بمسبيل إقامة الأكاديمية ، وأنه في ذلك الوقت كان قد بلور طريقته في التعلم والتعليم . وفيدون مثال واضح على هذا . وإنا لنرى في فيدون نظرية في المعرفة ونظرية في الوجود . وبشير في فيدون أنه عانى ببحث هذه النظريات من قبل وأنه وضع مصطلحها الخاص منذ زمن طويل ، وأنه قتلها بحثاً ، ووصل فيها إلى النتائج النهائية . أما الاتجاه الرياضي لفكره ، وقد وضع نهائياً في مينون وفي الكتاب السادس من الجمهورية ، فإنه يظهر في فيدون في صورة أمثلة واستحضارات رياضية .

وقد وُضع هذا كله على لسان سقراط - ولكن سقراط لم يكن إلا شخصية محاورة مؤلفها أفلاطون . وهي وثيقة نادرة على ما انتهى إليه فكره ، ولا صلة لها بسقراط إلا من حيث أنه ظهر فيها ، يتكلم باسم فيلسوف الأكاديمية .

وليس تمت شك تاريخي أن فيدون ليست لأفلاطون ، وقد فهم بعض الباحثين خطأ أن باتتبوس الرواق قد شك فيها . وهذا خطأ . إن باتتبوس لم يشك على الإطلاق في نسبة الكتاب لأفلاطون . وإنما شك في قيمة الحجج التي ساقها أفلاطون للبرهنة على خلود النفس .

المسألة التاريخية

لقد وُسمت محاورة أفلاطون هذه باسم فيدون الأيليسي ، أحد تلامذة سقراط الخالصين ينقلها إلى اشكرات أو إشكرات الفيولنتي ، وقد كان يتوق إلى معرفة ظروف موت سقراط ، وإلى ما قال على الخصوص قبل موته ، من شاهد عيان دقيق حضر المساءة في نهايتها . ويتساءل روبان : ما هي الدوافع التي دفعت اشكرات إلى حماسه هذا لمعرفة حوادث اليوم الأخير من المساءة ، إنه لا ينسب إلى

فرقة سقراطية . لقد كان فيثاغوريا ، وكان مع ثلاثة آخرين من مواطني فيلوننت يكونون طائفة فيثاغورية خماسية ، وقد كانت هذه الطائفة على صلات بارستوكن الموسيقي ، وكان أعضاء هذه الطوائف أو الفرق يجتمعون حول رئيس أو مدير لهم ، وكان أعضاء الفرقة ، سواء اجتمعوا في مدرسة أو لم يجتمعوا ، كأخوة مترابطين أو كأخوة متأخين . وإذا أضفنا إلى هذا مكانة سيليس وسيمياس الكبيرة في المحاورة ، لادررنا أن السبب في حماسة اشكرات ، أنه كانت هناك علاقات مودة بين فيثاغوري اليونان وبين السقراطيين . أم أننا نستطيع القول بأن أفلاطون أبرز اشكرات في صورة حماسية لمعرفة مأساة سقراط ، لأن الحادثة - حتى بعد وفاة سقراط بزمان ، كانت بعد عالقة في الأذهان ، وأن قصة « شهيد الفلسفة الأكبر » لم تلت بموته ، بل ما زالت تشغل « مدارس الفكر اليوناني » حتى ولو كانت الشقة بعيدة بين أما كن تلك المدارس ، ومكان المأساة . وينبغي أن نلاحظ أن اشكرات لم يكن شخصية خرافية مصنوعة ، بل من الثابت أن ديوجنس اللايرسي ذكره في كتابه - كما أن امرأة فيثاغورية - تدعى اشكراتيه من فيلوننت - ذكرت في قوائم الفيثاغوريين ، ولعلها ابنة اشكرات^(١) .

ولقد خللت هذه المحاورة اسم « فيدون » ، مع أن ما لدينا من معلومات عن شخصيته قليلة جدا . وإنما تروى بعض الآثار أنه نشأ في أسرة نبيلة في إيليس ، ثم أخذ أسيراً إلى أثينا ، واسترعى ذكاؤه نظر سقراط ، فطلب من صديقه وصفه الفني سيليس أن يفتديه . ومع ذلك ففي سنة ٤٠١ إلى ٤٠٠ هوجت ضواحي البلدة التي كانت مسقط رأسه بالاسبرطيين الذين كانوا حلفاء أثينا ، ولكن أي علاقة

بين هذه الواقعة التاريخية وبين القصة السالفة الذكر . ف هذه القصة إنما تبدو كحكاية خيالية قصيرة على هامش فيدون .

وفي فيدون نفسها ليس من السهل تصوير هذه الشخصية تصويرا دقيقا . فالاشك فيه أننا عندما نرى فيدون جالسا إلى سرير سقراط ، بينما راحت أصابع الفيلسوف تمسك بخصلات شعره ، فإننا نعتبره تلميذا مقربا ، له منزلة خاصة في قلب أستاذه . هذه الصورة بما فيها من حياة ومرح - يتخللان الحوار - صورة جميلة دون شك . ولكن هذا التلميذ المحبوب اهل هو فتي صغير في مستقبل الشباب ؟ قيل ذلك اعتمادا على أن اطلاق الشعر طويلا كان عادة الشباب في أثينا ، ولكن إذا كان الأمر كذلك ^(١) ، فلم إذن تعود سقراط أن يتندر على فيدون بسبب طول شعره هذا ، إذا كانت تلك هي العادة في أثينا لمن هم في سن فيدون . بالعكس من الطبيعي جدا أن يؤنب سقراط فيدون لاحتفاظه في أثينا بعادة حملها معه من بلاده لا تليق في نظر الأثينيين بمن تخطى ريعان الشباب وزيادة على ذلك فإنه يبدو مستحيلا أن يكون أفلاطون قد أراد أن يعطى عن فيدون مجرد صورة لطيفة محببة ، بينما هو يروى عنه حديثا جرى مع سقراط ، وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة حول المسائل الخاصة بالسلوك والقدر . وقد تعود أفلاطون ألا يكتب عن الأحياء في محاوراته . فأية ثقة يمكن لاشكرات أن يشعر بها حيال شاهد حدث السن ، بمنحه صغر سنه عن أن يستطيع التحليق في هذه الأعلى وأن يتابع نقاشا على هذه الدرجة من الطاقة المداخل : ومن جهة أخرى فقد أهملت الإشارات الضمنية التي وردت في كتابات

(٢) أسس فيدون مدرسة في إبلوس . ومن المرجح أنها أسست بعد وفاة سقراط مباشرة أو حتى قبل وفاته . ومن المرجح أيضا أن فيدون توفي قبل كتابة المحاوره .

أفلاطون ذكر فيدون وذهب البعض يفترض أن صاحبنا كان صغيرا جدا عام ٣٩٩ ق. م. ثم يذهب إلى أن تأسيس مدرسته في إبليس كان متأخرا جدا بعد موت سقراط . فأى مذهب كان يعلم في تلك المدرسة ؟ من الراجح أنه مذهب مشابه لمذهب المدرسة الميغارية . وقصارى القول إن الظلام ما زال يحيم على شخصية فيدون .

وإذا ما رجعنا إلى المحاورة ، وجدنا أنها تدور في السجن حيث قرر القضاء أن يناول سقراط السم عند غروب الشمس ^(١) . كان حوله إذ ذاك خمسة أشخاص فقط - كريتون - فيدون - سيمياس - سيليس . وأخيرا شخص لا يستطيع فيدون أن يسميه يقينا . وهناك أيضا شخصيات تظهر إما قبل الساعة المحددة أو تظهر ظهورا مؤقتا سريعا - ومنها السجنان ، واكسانتيب ، وخادم الأحد عشر وحامل السم ، إلى جانب هذا يذكر أفلاطون أسماء الغائبين - وهم أتباع الفيلسوف الذين كان يتوقع اشكرات وجودهم في مثل هذا اليوم المشهود ^(٢) وفي هذه القائمة نلاحظ التفرقة بين الأثينيين والأجانب وبين من يواظبون على ارتياد حلقة سقراط وبين من يرتادونها بحسب الظروف وعندما يكونون مارين بأثينا ، ولكن يحرسون بعد عودتهم إلى بلادهم على الانتماء إلى سقراط .

(١) من العسوبة يمكن تحديد تاريخ اليوم الأخير لوفاة سقراط . في مقدمة فيدون يقول أفلاطون إنها صادفت عيد أولون وفي الوقت نفسه الحج إلى ديلوس . ولكن هذا الحج الأخير كان يتم في فبراير أو مارس بينما عيد الآلهة كان يأتي في أول مايو . ومن المرجح أن أفلاطون كان يقصد فقط « أعياد ديلوس » المسألة غامضة على أية حال .

(٢) يلاحظ أيضا أن تمت أسماء أخرى ظهرت في محاورة احتجاج سقراط ولم يظهروا هنا . كسريون واكسانوفون . والسبب في هذا أن الأول كان قد مات ، بينما الثاني - وهو اكسانوفون - فقد كان متفيا في رحلة إلى قبرس . وأما عن مكانة اكسانوفون في الملقبة الديمقراطية ، فيوضحها الأستاذ روبان في مقال له في مجلة السنة الفلسفية - عام ١٩١٠ م .

والآن من هم الذين يعنينا موضوع غيابهم - ويحتاج هذا الغياب إلى شرح وتفسير . نذكر أولا أفلاطون - من بين قدماء اليونانيين - وكذلك أرسيتيب ومعه كليومبروت - من بين الأجانب عن البلدة . فالأول أى أفلاطون كان مريضاً - على حد قول فيدون . فهل كان مرضه من شدة الحزن ! إن كل تكهن عن سبب هذا المرض لا جدوى منه ، لاسيما إذا ما فكرنا فى التحليل الذى يجمع بين الدقة والقوة الذى قام به أفلاطون بشأن شرح الألم والانسلاخ الهادئ الذى كانا بسيطران على كل من شاهد وفاة سقراط .

أما عن أرسيتيب (من سيرين) وعن كليومبروت فلقد كانا كما يقال - فى مدينة إيجين ! ولما كانت إيجين هذه مسرحا للملذات ، ولما كان أرسيتيب هو المئادى الأول بمذهب اللذة ^(١) فلا غرابة إذن من افتراض أنهما - أرسيتيب وكليومبروت - لم يرغبوا فى أن يضحيا بمتعتيهما ولذتهما ، ولا أن يمكثا صنفو هدوءهما بمشاهدة منظر ، كان حتما سيثير الألم فى نفسيهما . غير أن اللوم فى هذا الموقف لا يجدى - فضلا عن أنه يتنافى مع اللياقة . بل أن غيابهما - فى نظر أفلاطون - لا يدعو إلى إدانتها أكثر من غياب أفلاطون نفسه . ولكن أهم ما يسترعى النظر هو أنه حرص على أن يذكر اسم أرسيتيب من بين الخاصين الأصليين لفلسفة سقراط .

وهكذا يغيب عن اليوم الأخير لسقراط - اثنان من أبرز تلاميذه .

غير أنه بقى اثنان آخران - من بين الذين حضروا - وهما أنتستين الذى

(١) هذه حقا هى آراء أرسيتيب الثانى - حفيد أرسيتيب الماصر لسقراط . لم يكن مذهب اللذة قد توضح إلى هذا الحد فى زمن سقراط . ولكن أرسيتيب الأول هذا هو الذى أوصل إلى المذهب السقراطى عاصر هيراقليطية ، انتقلت خلال تلاميذ بروتاغوراس .

سيقوم بتأسيس المدرسة الكلية واقليدس الذى سيصبح صاحب مدرسة فى مدينة ميغارا . لذا أكتفى أفلاطون بذكر اسميهما . ولم يكرس لهما مكانا فى حديث غنى بالفلسفة . ولا يدهشنا عدم مشاركتها فى الحديث . فلماذا إذن هذا التعصب من أفلاطون . لعل السبب فى ذلك أنها كانا من المعاصرين وأن اللياقة الأدبية فى ذلك العصر كانت تحرم على أفلاطون أن ينسب إلى المعاصرين لغة وأقوالا لم تصدر عنهم ، فى الوقت الذى كان مفروضا فيه أن تتم المحادثة الفلسفية فى اليوم الأخير لوفاة سقراط . أو إن صدرت عنهم ، فإنها لم تعد فيما بعد معبرة عن أفكارهم فى الوقت الذى يكتب فيه أفلاطون هذه المحاوره .

ونظرا لما تقدم من إعتبارات ، يصح لنا أن نأخذ بعين النظر أنه من المحتمل ألا نجد فى قصة فيدون سردا تاريخيا بحتا ، بل كان تصويرا بشوبه الخيال والوهم . وأن هذا الافتراض يتدعم ، لو أننا نساءلنا عن أولئك الذين يعتبرون إلى جانب سقراط معارضين وموقفهم فى الحوار من حيث الجوهر الفلسفى ، أمثال سيمياس وسيسياس وآخر مجهول من أتباع هرقليطس أو بروتاجوراس ، والذى تنعكس فيه صورة لأفكار أرسيتيب . والذى تعتبر مغارضته الجزء الخامس فى المحاوره .

أما عن الاثنين الأولين - سيمياس وسيسياس - وخاصة ثانيهما ، فلم يكن دورهما أقل أهمية ، بل يخفيان بالنسبة لنا لقرا عميقا . فلم يعد هناك مجال للشك فى وجودهما . غير أنه من المؤكد أيضا أن القدماء لم تكن لديهم معلومات عنهما أكثر مما لدينا . إذ تنحصر معلوماتهم فيما قيل عنهما فى قصة فيدون أو فى قصة كريتون . وأنهما فى وقت وفاة سقراط ، كانا فى مقتبل العمر ، وكانا ينتميان إلى أسيرتين ثريتين . وكانا على استعدادا لمساندة فكرة هرب سقراط الذى دبره

كريتون . وأن يبذلا المال الوفير ، فضلا عن أنها كانا مواظبين عل حضور دروس فيلالاوس الفيثاغورى ، عندما كان يقيم فى طيبة .

ومن المعلومات التى وصلتنا عن سيمياس أنه من طيبة ، وأن سيبيس من بوثيا . ويثبت ذلك اللهجة الذى يحمله أفلاطون يتحدث بها ، ومن صيغة : فى يتنا أو فى بلدنا أو عندنا . . التى استعملها حين أشار إلى إقامة فيلالاوس فى طيبة ، قبل عودته إلى ايطاليا . وفى مرة أخرى تحدث أفلاطون عن سيمياس فى محاوره قدر قائلا : من بين جميع اليونانيين فى عصره ، لم يعرف سقراط شخصا أكثر حذقا ومهارة من قدر فى قدرته على توليد الأقوال - باستثناء سيمياس الطيبى .

ولسكن الإشارة فى فيدون واضحة : أن سيمياس هو الذى أثار سقراط للشرح ولل كلام . وكان المحرك الأول لكل المناقشة .

فلا توجد إذن فكرة جديدة ، كما أنه لم تأتأ أية فكرة أخرى من أى مصدر آخر . فاكسونوفون لا يفعل فى مذكراته أكثر من تكرار أقوال أفلاطون ، اللهم إلا أنه بخصوص أصل سيبيس - فإنه يقرر أنه من طيبة نفسها مثل سيمياس . والرسالة السابعة لأفلاطون تكتفى بأن تسميه الطيبى . غير أن صحه هذا الخطاب وأصليته لا تتضمن صحة جميع كلمات النص . إذ يحتمل أن تكون قد دخلت إضافات من بعض النساخ على النص . وكذلك الحال عند ديوجين اللارتسى حين يحزم بأن سيبيس من طيبة ، فإنه لا يفعل سوى الاستنباط مما جاء فى قصة فيدون . وكل هذا يعزى الى عدم وجود معلومات سليمة عنها . لاسيما وأن بعض المقلدين البارعين حاولوا أن يكتبوا كتابا صغيرا نسب إلى سيبيس مملوحة سيبيس . ومبول الكتاب رواقية مختلطة بالمذهب الكلبى .

وقد أثبت البقد الداخلى لهذا الكتاب أنه ألف فى العصور المسيحية . والشك

أبضا يتناول ثلاثة وثلاثين محاوره تنسب إلى سيمياس . فمعلوماتنا الأكيدة إذن عن سيميس وسيمياس إنما نستمدّها من فيدون . وينبني أن نلاحظ أنه حتى في فيدون ، نجد بعض الأشياء المتناقضة عنهما . فالاثنتان درساً على فيلالوس ، وتأثرا بنظرياته الموسيقية والطبية ، ولكنهما اختلفا في نظريتهما عن النفس ، أو لكل واحد منهما رأيه الخاص .

ثم نصل أخيراً إلى سقراط نفسه . وهنا تقابلنا مشكلة تاريخية فيدون . أو بمعنى أدق هل فيدون بوقائمه حقيقة تاريخية أو هل سقراط فيدون هو سقراط الحقيقي .

يرى روبان أن عناصر المقارنة لا تموزنا على الإطلاق سواء في كتابات أفلاطون أو في غير كتاباته . ولكن بأي مقياس نستطيع أن نوضح صورة سقراط الحقيقي والاقرب إلى التاريخ الصحيح ، صورة سقراط في محاوره الاحتجاج أم صورته في بارمنيدس أم صورته في فيلابوس . في كل واحدة من هؤلاء صورة لسقراط مختلف . إن المنهج المقارن لا يوصلنا إلى شيء ثابت محدد هنا ، بل سنخرج بنتائج ذاتية غير موضوعية ولا تقوم على أساس منهجي . لكن محاوره فيدون وحدها هي التي تجيب على السؤال وتحل المشكلة .

إن الشيء الذي يسترعى النظر ومن الصعوبة إنكاره : هو أن سقراط فيدون يمتلك فناً فكرياً وفناً كلامياً محدوداً ، وذو منهج واضح . حقا إنه استخدم الخطابة الفلسفية . ولكنه استخدمها كطريق موصل للبرهان . وكانت براهين فيدون أبضا تبدو في صورة رياضية . إن سقراط فيدون يختلف في كل هذا عن سقراط الاحتجاج . إن سقراط الأول يبرهن ويعمل ، بينما سقراط الثاني ، إنما ينفذ أمراً من داف وينفذ رسالته .

ويلاحظ أبضا أن سقراط فيدون بعيد كل البعد عن سقراط المشهور الذي يردد « أنه لا يعلم شيئاً » . إن سقراط فيدون يتكلم عن نظريات عليا في الوجود

وفى التنوير ، ويشير إلى أنه قد فحص واختبر هذه النظريات من قبل ، بل وأن سيمياس وسينيس قد عرفاها من قبل ، وواقفا على البعض منها . ونلاحظ أيضا أننا نرى أن سيمياس كان يعرف جيدا نظريته التذكرك ، بينما جهلها سينيس أو نساها . ومن الواضح ، أن السبب في أن أفلاطون قد ذكر هذا ، أنه أراد أن يعطى للحديث صبغة حرة لا أن يجعله مجرد فرض آراء قطعية على الحاضرين ، فكان لا بد أن يصور سينيس كمن يجهل النظرية ، فتقوم المناقشة ، فيعرض هو آراءه على لسان سقراط . ومن جهة أخرى أن سقراط كان يعلم تماما نظريات الطبيعيين وأنه كان يعلم أنه لا يهتم بها ، وأن عمله فقط هو وضع منهج يسير العقل على سياقه في معالجة الأشياء . ثم يأتي في اللحظات الأخيرة لحياته ، فيعرض لطبيعة حديثة ، مختلفة عن الطبيعة القديمة - ثم يربط هذه الطبيعة بمشكلة الحياة والموت والنفس . ويبدأ بعرضها فقط ، قبل وفاته ، مرتبة منظمة ، وتسير على نسق منهجي ، لتلاميذ كان عملهم هو هذا ، ولدائرة كان هو رئيسها .

ومع أن سقراط كان يتميز بتدين عميق وبثحمته للزهد ، فإن « فيدون » وهذا ما يدعو للدهشة لا تحتوي على أية إشارة واضحة للرسالة التي كلفه بها اله دلف ، وأن صورة أبولون لا تهيم على المحاورة - أبولون الذي زار سقراط في الحلم ، وهو الذي أخر موته ، وبذلك أعطاه وقتا كافيا ، وفرصة طويلة للاستعداد للموت . « وكالجمع » كان سقراط في خدمته ، كما ورد مرة في المحاورة . ومن أبولون استمد سقراط مواهب التنبأ . إنها كانت عبادة خاصة ترتبط بالفكرة العامة التي تقول إننا أتباع الالهة ، وأنه لا ينبغي لنا أن نبادر بالانتحار ، لكي نتخلص بمحض إرادتنا من وصايتهم علينا . والشخص العادل يضمن أنه - بعد موته - سوف يعيش في مجتمع خاص . وتدور آخر آرائه حول هذه الفكرة الدينية ، وحول الاعتراف الذي أداه إلى اسكولا بيوس . وقصة هذا الاعتراف

أنه طلب لحظة موته من كريتون - أن يؤدي ديننا إلى اسكولاييوس ،
والمقصود بهذا أن سقراط - شعر بعد أن تناول السم ، أن نفسه أخيرا - قد
شفيت من شر اتحادها بالجسد ، وأنها في تمام الصحة ، فاذن إن شكره واعترافه
بالجميل ينبغي أن يقدم إلى الإله الذى يعيد الصحة إلى المريض - وهذا الإله هو
اسكولاييوس . ثم إن الدور الرئيسى الذى يعطيه لفكرة التطهير والتكريس
يشهد بتأثره بالاورفية ، وهو كان إما أن يثير آراء عقلية أو يتجاوزها بتصورات
أسطورية ، مسندا في كل هذا إلى تقاليد دينية وصوفية . إن سقراط فيدون
الذى يعد « ملهما ونبيا » هو علاوة على ذلك كان المدافع المتقد حماسا وإخلاصا
للزهد والتشف . إن الايمان والأمل اللذان كان يعمل على إيصالهما بفصاحة إلى
أصدقائه ، كان غرضهما التحرر التام الذى يجب أن يطهر النفس تطهيرا تاما ،
يطهرها من الشهوات ومن الخضوع لرغبات الجسد ، وأن يعيش بالفكر البحت ،
وأن يزهد في اللذات الجسدية ، وفي الثروة ، وفي التزين ، وسقراط على هذه
الصورة له ملامح الرجل الكلبى .

وقد تجنب سقراط المهرج وابتعد عن الفرور ، وقصد بالزهد ضبط النفس
واحتفظ بنبل الطبع ، وليس في رسالته عنف أو خشونة ، بالرغم من تحمسه . وهو
ملىء بالتسامح . وحاول جهده أن يكون محبوبا من الجميع . ثم أن سقراط لا
ينهى عن الروابط الأسرية أو احترام التقاليد والعادات أو الالتزامات الاجتماعية
وأما الأفعال التى لا تتصل من الناحية الأخلاقية بالسلوك الخارجى ، أو التى لا
تتطلبها الضرورات الحيوية ، فإنها عنده تعود لاختيار الوجدان الباطنى ، وهى
ما تؤدى إلى خلاص النفس أو إلى هلاكها . وبالاختصار إن هذين المظهرين
العمليين على خلاف ما سبق - يتفقان تماما مع الموقف . ويتفقان كذلك مع

وأئمة الإتهام : أن سقراط النبي والزعيم ، كان يعتبر - في وسطه الإجتماعى -
مفسدا للشباب .

ويمكن بحث المسألة من وجهة نظر أخرى ، نبحسها من ناحية وجود الحلقة
السقراطية نفسها ، أو من ناحية طبيعة العلاقة التى تربط الأستاذ بمريديه ، الذين
كانوا يحضرون - كما يبدو - من جميع الآفاق الفلسفية فى النصف الثانى من القرن
الخامس (ق م) ، وبعضهم مثل سينيلاس وسيبىس فيثا غوريان ، والبعض الآخر
مثل أقليدس تابعون للمذهب الإيلى ، وارستيب والمجبول تابعان لبروتاجوراس
مع تأثر بهراقليطس ، كما كان كراتيلوس أول أستاذ لأفلاطون . وكان
أنستين تلميذا لجورجياس . وما أن مات سقراط ، إلا واحتدم النقاش والجدل
حادين بين التلاميذ ، ومن الأمثلة على هذا ما حدث بين أنستين وأفلاطون . وقد
تفرق التلاميذ شيئا شيعا نتيجة لهذا . وعلى ذلك ، فإن الرابطة التى كانت تجمعهم
هى شخصية سقراط فقط - فكانوا - أثناء حياته متقنين - لا فى قبول
مذهب فلسفى ، ولكن فى نوع من العبادة والحب نحو شخصية الأستاذ ، وفى
ثقة بزعامته واتجاهه الروحى . وهذا ما كان يقرب بين - ارتباط أبولودور
المتعصب لسقراط بارتباط رجل متهزن ككريتون . هذا هو الشعور الذى يبدو
فى المحاوره ، ونستطيع أن نستخلصه منها . إن الأحاسيس المختلفة المتباينة التى
تستخلص من فيدون - تعطى لقصة فيدون طابع الحقيقة .

أليس هذا سببا لى نعتبر فيدون قصة تاريخية ، لما حدث وقيل فى اليوم
الأخير من حياة سقراط ؟ وهذا ما يؤكده الأستاذ برنت قوة فى مقدمته الرائعة
لترجمته لفيدون وكذلك فى كتابه الفلسفة اليونانية ، ولكن ينقض فكرة برنت
حجج كثيرة ، وتثير أراؤه مشاكل متعددة . ولا ينبغي على الإطلاق ، أن

نجدد بما ذكره أفلاطون من أن سيمياس وسييس الفيثاغوريين قد أعلنوا موافقتهم على نظرية المثل ونظرية التذكر . إن من الثابت أنه بعد وفاة سقراط وبعد رحيل فيلاولس إلى إيطاليا ، تكونت فرقة فيثاغورية في اليونان الكبرى ، وأن هذه الفرقة قد اتخذت سقراط ، زعيما روحيا من زعمائها الكبار ، ولكن هذه الفرقة مع ذلك لم تتبن النظريات المشهورة في فيدون - نظرية المثل أو نظرية التذكر كما أن أفليدس - وهو أحد رجال سقراط المخلصين - كونه في ميجارا فرقة إبيلية ولم يعرف عن هذه المدرسة أنها تبنت أفكارا فيدونية . أليس من الأفضل أن نقول أن أفلاطون قد وضع آراءه على لسان سقراط حتى يستطيع أن ينفذ بهذه الآراء خلال تلك المدارس . ومن المحتمل أيضا أن يكون أفلاطون قد أراد أن يجمع المذاهب المختلفة في مذهب توفيقى . إن أرسطو - وكان قريب العهد من تلك الحوادث - قد ميز تماما بين نظرية الماهيات عند سقراط ونفس النظرية عند أفلاطون . وبين الاختلافات بينهما .

نستنتج بين هذا أن رأى برنت لم يكن هو الحقيقة ، ومن المستحيل أن نعتبر فيدون غير عرض لأفلاطون وضع فيه آراءه الخاصة عن الموت وخلود النفس ، في علاقتها مع مذاهبه الأخرى في نظرية المثل والتذكر - وكل هذه المذاهب نسق واحد كامل ، يبر عن عمل أفلاطون الخاص وفلسفته هو .

وما لا شك فيه أن أفلاطون كان يعتبر نفسه الامتداد الطبيعي لأستاذه . لقد وضع أستاذه المنهج ، وكان عليه هو أن يضع المادة . وقد فعل حقا ، وحاول أن يخاطب مريدى سقراط ، بأنه هو وحده يمثل الفيلسوف الحقيقي : فكتب على لسان سقراط ، ما لم ينطق به سقراط أبدا .

ولا نستطيع أن نقول وأن نقول : إن كل ما ذكر في فيدون لا يمثل

اليوم الأخير لحياة سقراط إن فيها كثيرا من الوصف التاريخي لهذا اليوم . كيف دخل عليه تلامذته ، كيف تناول السم ، وكيف مات ؟ . ولكن هذا لا يمس على الإطلاق جوهر المحاوراة الفلسفي . إنها من عمل أفلاطون وحده وفيها آراؤه فقط .

بغية محاوراة فيديون ومضمونها الفلسفي

مقدمة :

ص ٢٤ - ٢٩ : كان هذا هو اليوم الأخير لسقراط ، وقد حُلّت قيوده . وهنا افتتح المحاوراة بقوله « ياله من أمر محير في الظاهر - أيها الاصدقاء - ذلك الذي يسميه الناس اللذة ، وأي نسبة عجيبة تلك التي تقوم بين طبيعتها وطبيعتها ذلك الذي نحكم أنه ضدها - وهو الألم ، . . . الخ » ^(١) سقراط يشير إشارة حسية إلى ساقه وقد حلت قيودها ، فشعر باللذة ، بعد الألم الذي كان يسببها له القيود . وكان سقراط يريد أن يوجه سامعيه الى نظريته في تماسك الأضداد واستتباع الضد للآخر ، وهي نظريته سيفحصها فيما بعد ، ويرددها في وضوح أكثر . وهنا نجد أنفسنا أمام أول رأى فلسفي في المحاوراة .

وقد أدى هذا إلى سؤال عارض ألقاه عليه سيبيس - لماذا نظم : لماذا نظم قصص أيوب شعرا وموسيقى ، وهو الذي لم ينظم شعرا ولم يؤلف في الموسيقى على الإطلاق من قبل . فاجاب سقراط : أنه إنما فعل هذا ، لأن الالهة قد دعته .

(١) أنظر ص ٣٢ - ٣٣ .

في رؤيا من قبل - أن ينظم الموسيقى ، وقد زارته الرؤيا مرارا ، فأراد أن يرضى ضميره الديني قبل أن يذهب . خاصة وأن عيد الإله أبولون قد حال دون موته . ويستخلص روبان في هذا أن إجابة سقراط تتضمن القضية الأساسية في المحاورة وهي أن السعادة النهائية للحكيم أن يسرع بترك هذه الدنيا : وعليه قبل أن يتركها ، أن يتخلص من القلق الديني ، كما عليه أيضا أن يعطيهم الإلهة ، طالما كان الانسان متعلقا بهذه الإلهة ، وانهم هو رعايته في هذه الدنيا .

القطعة الأولى : ص ٢٧ . وما بعدها

١ - ص ٢٧ وما بعدها ولكن اذا كان الموت خيرا ، فلماذا لا يتخلص الفيلسوف من الحياة بالانتحار . أجاب سقراط بأن الدين يحرم الانتحار ، ولذلك فليس لنا أن نسلب عن أنفسنا الحياة . وهنا يدهش سيبسيس ، ويذكر أنه هو وسيامياس ، وقد تعلما على فيلاولوس شيئا واضحا من هذا القليل ، بالرغم من أن فيلاولوس ذكر لهما أن الانتحار ليس مسموحا به ، بل هو أمر محرم . وهنا يطلب سيبسيس من سقراط أنه مادام الفيلسوف الحق يرى الموت خيرا - فعلى الفيلسوف إذن أن يقص خبر الرحلة - رحلة الموت - وهنا تحدت لنا غاية المحاورة . ويعلم سيبسيس حيرته : إذا لم يكن لنا اختيار في استمرار الحياة أو تلاشياها ، فلماذا إذن نرى أن الموت خير .

وهنا يجيب سقراط بعبارة استمدها من الاسرار الأورفية « إن مقامنا نحن بني الانسان ، عبارة عن سجن . وواجب الانسان ألا يحرق نفسه أو يهرب منه ^(١) » ومن المعروف أن هذه الأسرار الأورفية قد دخلت في نظريات

(١) الترجمة ص ٢٨ ...

الفيثاغوريين وأثرت في أفلاطون . ويفسر سقراط هذا بأنا ملك للإلهة ، وأننا في حمايتهم ، فعلينا أن نبقى ، حتى يدعونا إلى الموت .
٢ . ص ٢٩ وما بعدها .

ولكن سيبس يفترض ويرى أن كلام سقراط يؤدي إلى نتيجة غير صحيحة إذا كنا نعيش في رعاية الآلهة - فعلام لا يفضب الفيلسوف ويشور ، ويعتبر الموت تحريرا .

وهنا يقول سيبس إن من المحتمل أن سقراط يريد هذا ليرر موقفه . ولعل سيبس يشير إلى أنه كان من الممكن لسقراط أن يهرب ويتفادى هذا الموقف . وقد أتى هو - على الخصوص إلى أثينا - كما تذكر محاوره كريتون - ليعاون سقراط على الهرب ، ولكن سقراط رفض الهرب ، وآثر الموت . فيجب سقراط : إنه سيدافع عن نفسه أمامها وأمام بقية الحاضرين ، كما لو كان في المحكمة ، وسيعتبرهم قضائه وسيقدم لهم احتجاجا ^(١) آخر .

إن أهم الأسباب الذي يدعو الفيلسوف إلى اعتبار الموت خيرا هو :
١ - وثوقه التام في أمل مزدوج - وهو أن يجد في دار هادس ، آلهة خيرين كآلهة هذه الدنيا من ناحية ، - ٢ - ومن ناحية ثانية إن هناك سنة قديمة ترددان الأخيار يثابون بعد الموت ، وأن هناك خيرا كثيرا للصالحين . ثم أخذ سقراط يورد الدوافع لهذا الأمل المزدوج .

فأول دافع يستمد من سلوك الفيلسوف الحق نفسه ، أنه دائما يعنى بتمهيد الطريق للموت ، وأن يموت . فكيف يشور إذن إذا اقترب من غاية ما كان يعد له نفسه ثم حقيقة الموت ذاته ، تقدم لنا الدافع الثاني : إن الموت هو أن يعود الجسم إلى ذاته ، وأن تعود النفس إلى ذاتها . هو انفصال الاثنين . وإذا كان الفيلسوف

(١) إشارة إلى « احتجاج سقراط » وهي المحاوره التي أدلى فيها بدفاعه أمام محكمة أثينا

يزدرى ملذات الجسد ، فإن عمله إذن أن يلجأ إلى الفكر وأن يستخدم الاستدلال العقلى ، بقدر المستطاع ، فى فصل النفس من الجسد . ولكن هذا الشرط لا يتحقق ، بل وينازعه أكبر منازعة أعضاء الحواس الجسدية ، وما يرتبط بها من نزعات وشهوات . فإذا كان هذا الرأى صحيحا فإن كل حقيقة كالعدالة والجمال والحق والكبر ، لا يمكن لجوهرنا الفردى أن يصل إليها ، طالما كان مرتبطا بما يأتى من الجسد أو بما يأتى عنه ، ولكن فصل إليها فقط بواسطة الاستدلال العقلى . ففينبغى إذن أن نسلم بالنتيجة الآتية : إما أن النفس لا تعرف حقا ، ما هى غايتها إلا بعد الموت ، وإما أنها لا تقترب أثناء حياتها من معرفة هذه الغاية - إلا إذا حاولت بقدر المستطاع أن تنقص من صلتها بالجسد ، وأن تطهر منه ، حتى ينسنى لها أن تتصل بما هو قى فى ذاته .

٢ - إذا كانت هذه هى دوافع رغبة الفيلسوف ، ففينبغى إذن أن نذكر ، ما هى علامات التطهير عنده وما هى معولات هذا التطهير . إن التطهير هو أن تعود النفس على أن تنفصل من الجسد وأن تجتمع فى ذاتها . وإن كان هذا هو الموت حقا ، وإذا كان الفيلسوف الحق يشغل بهذا وحده ، فيتعلم كيف يموت فإن محب الحكمة هذا الذى يحاول الابتعاد عن الجسد ، كيف يفضب ويثور حينما يقترب الموت . إنه على العكس بسر ويتنهج . ولكى يمنح نفسه التطهير ، عليه أن يمتلك فضيلة حمة لا فضيلة عادية عرفية (ص ٧٠) إن هذه الفضيلة الأخيرة متناقضة فى ذاتها بل هى وهم إن مصير هؤلاء الذى يصلون إلى هادس غير متطهرين مصير سوى ، ويختلف أشد الاختلاف عن مصير المتطهرين ألم يكن سقراط إذن على حق فى أنه فعل هذا طيلة حياته . فرتب كل شىء ليحقق هذا الأمل العظيم . إنه يسأل أصدقاءه الآن إذا كانوا قد اقتنعوا لم لا نوحى إليه ميته المفيلة بأية ثورة .

ويرى روبان أنه ينبغي أن ينظر إلى مضمون هذه الحجة أو هذا الدفاع بدقة . وكيف يعرف الفيلسوف أن عليه أن ينتظر أمرا إلهيا لكي يترك الحياة . إن المتطهرين يكتسبون هذه الموهبة ... إن الفيلسوف الحق الذي يزاول المعرفة والفضيلة الفلسفية القائمتين على الفكر ، ويكون عمله الدائم هو الاستعداد للموت والموت هو انفصال النفس عن الجسد - يصل إلى حالة من الطهارة والنقاء ، بحيث يتلقى الأمر بالذهاب في يسر وتلحظ أنه في هذه الجزء الأول من كلام سقراط ، لا يعدو خلود النفس أن يكون أمرا متصلا بالعقيدة الدينية . ولكن عليه أن يقيمه الآن فلسفيا وعلى حجج فلسفية . وأن يضع المسألة ويبحثها في ضوء « الضمير الفلسفي » .

الجزء الثاني

ص ٤٢ - ٦٧ .

ولكن للمرة الثالثة نرى سينيوس يتدخل - بملاحظته النفاذة الناقدة - ويشير المشكلة ، ويرغم سقراط على توضيح فكرته بمعنى : إن فصاحة سقراط لم تمنعه من أن يسكت أو يشير الشك فيما قال : فتكلم وجوهر كلامه أنه من المرجح كما يرى - عامة الناس - أن النفس حين تنفصل عن الجسد تبقى وتبتد كنفخة ريح أو دخان . فلا يبقى لها أثر . فلماذا نعطي مشروعية لآمال الفيلسوف وتطامعه إلى هذا الأمل الجديد : أن النفس تبقى بعد الموت ، لا بد أن نقنع الناس - بمجيج قوية - أن النفس خالدة وأن ثبت لهم أن لها قوة خاصة بها ، وفكرات تميز به . ويرى أنه من ليس من الهين أن ثبت - أنه بعد موت النفس ، وتحلل جسده ، تعيش النفس حقا بنشاطها الحقيقي وفكرها الخاص . وينهى سينيوس كلامه بأن سقراط لم يقدم سوى ترجيحات لاحتماق مؤكدة مثبتة بالبرهان . ويطلب من سقراط أن يعطيه إياها .

وهذا سقراط يتكلم ويعطي الأسباب :

(١) إن السبب الأول .. يستند على السنة القديمة ، الدين القديم الذى يقول بدورة الأكوان . إن هذه العقيدة القديمة تقرر أن نفوسنا توجد من النار^(١) . وكما أن الحياة تولد الموت ، فإن الموت بالتبادل يولد الحياة . ولكن إذا كانت هذه العقيدة غير مقنعة ، فينبغى أن نبحث عن حجة أخرى .

أو بمعنى أدق : إن المبدأ الذى تتضمنه هذه العقيدة القديمة ينبغى أن يختبر وبسر بتعميم استقرائى . ذلك أننا نشاهد أنه حيث يوجد على الخصوص تقابل الأضداد - يوجد تغير - تغير من الواحد للآخر . فما هو كبير يولد ممن كان صغيرا قبله . والآن كيف يحدث هذا التغير . إن بين الضدين ، ومن الواحد إلى الآخر ، يوجد كون مزدوج - وكذلك فى المثال السابق : الزيادة والنقصان . ومثال آخر يحمل تحليل هذه الحالة التى تشغلنا فى غاية البساطة : وهو اليقظة والنوم ، ضدان يتولد الواحد منهما من الآخر ، وبينهما طريق أو ممر - يوصل الأول بالثانى ، والثانى بالأول . كذلك الموت والحياة . يوجد ممر أو طريق متبادل بين الاثنين . إن كل واحد منهما يكمل الآخر . ولكن هل من الممكن أن يكون واحد منهما أى الموت ، قائما بذاته . لابد من عملية تعويض ، وإلا أصبحت الطبيعة عرجاء ، لا توازن أضداد - فن الحياة يتولد الموت ، ومن الموت تأتى عودة الحياة . هذه نتيجة ضرورية ، إذا ما تابعنا دورة الأضداد ، وينبغى أن نسلم أن نفوس الموت تستمر فى الوجود فى مكان تبدأ منه الحياة .

إذا لم نسلم بهذا بأن هناك تعويضا أبديا متبادلا للأكوان وأن « الكون يسير

(١) لقد استغل الشعراء هذه الأسطورة الصوفية . ثم استخدمها أميدوقلس . ولكن هيرقلاطيس سبق إليها أيضا فقال « لأنه لاهى واحد من هو حى ومن هو ميت ومن هو يقظان ومن هو نائم ومن هو صغير ومن هو كبير . لأنه بالتغير هذا ذاك ، وذاك من جديد بالتغير هو هذا »

في خط مستقيم من أحد الامتداد نحو ذلك الذي يواجهه فقط وبدون أن يعود إلى الجهة المضادة نحو الضد الآخر « ماذا يحدث حينئذ . تجمد الأشياء كلها ، وينتهي الأمر كله .

وإنهى المستمعون إلى الاتفاق على حقيقة عودة الحياة ومشروعية هذه الفكرة . وعلى ما تؤدي إليها من ضرورة مزدوجة - أولاها : أن الموت هو نقطة البدء ، وثانيهما : أن النفوس توجد ، وهذا يتضمن خلافا كبيرا بين مصير الأشرار ومصير الأخيار . يعلن سقراط بقوة « إنى أصر على القول بأن مصير النفوس الخيرة أحسن ، وأن الشريرة لها أسوأ مصير »

ص ٤٧ : حجة التذكر

وهنا يفكر سيبليس ، ويتذكر ما يؤيد حياة النفس حياة سابقة . فيقرر أن الحجة السابقة ترتبط بحجة التذكر . إن فكرة حياة النفس حياة سابقة وميلادها من جديد ، تكون مع فكره النسيان ، أو ساطا بين ضدين جديدين هما : الجهل والمعرفة . إن ما نسميه « تعلما » هو تذكر . إن تذكراتنا الحالية تفترض تعلما سابقا . وهذا يتضمن أن نفوسنا كانت - قبل أن تأخذ الصورة الانسانية موجودة في مكان ما ، وأنها خالدة . إن سؤالنا بارعا ، يوجه باقتان ، يؤدي إلى اكتشاف حقيقة الجواب ، كما هي . ألا يدل هذا على أن العقل يمتلك هذا العلم من قبل .

ولحظ سقراط تردد سيميائس ، فأخذ يشرح نظرية التذكر . إن هناك ٣ حقائق ينبغي الإشارة إليها .

أولا : إن احساسا ما لا يكون فقط معرفة بموضوع الإحساس الخاص . ولكنه يستحضر صورة شيء آخر . فربوئية القيثارة تجعلنا نفكر في صاحب القيثارة .

ليس هناك فكرة قائمة بذاتها ، بل الواحدة تستدعي الأخرى . وهذا ما يعبر عنه - بتداعى الخواطر أو بتداعى المعانى .

ثانيا : أن سبب النسيان هو طول الزمن أو عدم الانتباه .

ثالثا : إن صورة سيمياس تجمعنا ففكر فى سيبس ، كما تفكر فى سيمياس نفسه وباختصار إن التذكر يحدث بين التشابهات ، كما يحدث بين المتباينات .

ولكن إذا اعتبرنا أن التذكر يذهب من الشبه إلى الشبه ، فينبغى أن نعلم أن الشيء الذى يثير فىنا التشابه أقل بكثير من التشابه فى ذاته . وبينها وبينه خلاف كبير . إن الأشياء الجزئية المحسوسة المتشابهة تثير فىنا فكرة التشابه فى ذاته ، وهى بلا شك أقل من التشابه بالذات وتختلف عنه ، إنها محسوسات ناقصة من عمل الحواس - النظر والسمع واللمس والذوق . . . إلخ ولكن التشابه بالذات ، هى فكرة عاقلة . فلا تبدو لنا هذه المتساويات كما تبدو لنا حقيقة المتساويات بالذات ، وينقصها الكثير لكى تلائم ماهية المتساوى بالذات . إن ماهية المتساوى بالذات لا تتغير ، إنها متساوية ولا يمكن أن تكون غير متساوية بالذات ، ولكن الأتياء المتساوية قد تبدو لنا متساوية ، وقد لا تبدو . وذلك لأن عدم التشابه أو عدم الشبه قد يوصل أيضا إلى الشبه بالذات .

ويستخلص من هذا قضيتين هامتين : أننا نعرف معرفة سابقة الشبه بالذات . نعرفه قبل معرفة الأشياء المحسوسة المتشابهة والمتباينة . ثانيا : أن المعرفة الحسية - ولو أنها غير كاملة - هى المبدأ الأول - لاستحضارنا للحقيقة الكاملة ، فينبغى إذن أن يكون مصدر هذه الحقيقة الكاملة مصدرا آخر .

وهنا يوضع أمامنا سؤال مزدوج ، فى أى الشروط والأحوال حصلنا على هذه المعرفة ؟ وبأى شكل نمتلكها ؟ أما عن النقطة الأولى ، إن الإدراك الحسى

يبدأ مع الحياة « أننا حالما نولد ، نشرع في أن نرى ونسمع ، ونستخدم حواسنا الأخرى » إذن لقد توصلنا إلى معرفة الحقيقة الأخرى ، إننا حصلنا عليها قبل أن نولد . « كان يجب أن نكون قد حصلنا من قبل على معرفة المتساوى » .
ثانيا : أننا لا نحصل فقط قبل أن نولد على حقيقة المتساوى ، بل على حقيقة الأشياء وماهياتها في ذاتها كلها . وإذا كنا قد حصلنا على هذه المعرفة قبل ميلادنا ، فإن هذا دليلا على أن النفس عرفت قبل أن يولد الانسان ، وعرفت في عالم آخر « النفوس كانت موجودة قبل وجودها في الصور الانسانية منفصلة عن الجسد ومالكة للفكر » ومن المؤكد أن هذه المعرفة لم نحصل عليها ساعة الميلاد أو في الحياة ، لأنها ليست معرفة مباشرة ، بل لابد أن يوقظها فينا احساس وهذا يدل على أننا اكتسبناها في مكان ما ، ثم نسيناها . وهناك ضرورة تستتبع هذا - فعلاوة على أن حجة التذكر تثبت وجود النفس في حياة سابقة ، فإنها تثبت وجود ماهيات بما هي ماهيات - مفارقة للمحسوسات ، في عالم آخر أيضا ، وأن نفوسنا - قبل أن نولد - كانت تحيا بذاتها مع هذه الماهيات .

ويعلم سيمياس وسيبيس موافقتهما - أن النفس كانت موجودة قبل وجود الجسد ، في حياة سابقة . ولكنه ليس هذا غير نصف الدليل ، إن سقراط قد أثبت لها وجود النفس سابقا ، ولكن لم يثبت لها أن النفس تبقى بعد فناء الجسد . ويعلم سيبس أن خلود النفس لم يثبت ، إنه يحتاج إلى حجة ودليل .
ص ه ه في أنه يجب الجمع بين الحجتين الأوليين .

يقول سيبس « إننا في الواقع نكون قد بلغنا إلى نصف ما يجب أن نبرهن عليه . أى أن نفسنا موجودة قبل ولادتنا ، ولكن يجب أن نبرهن - علاوة على ذلك إنه - حتى بعد موتنا ، فإن وجودها لا يكون أقل منه قبل ميلادنا . وبهذا الشرط . سيصل البرهان إلى غايته »

ويرد سقراط بأن لديهم الدليل ، في المحبتين السابقتين ، فتكون حجة واحدة تثبت أن النفس خالدة بعد الموت ، كما كانت موجودة قبل الميلاد «إن كل الذي يحيا يولد من الذي يموت فهنا نحن نقبل في الحقيقة وجودا سابقا للنفس ، وبهذه الضرورة من جهة أخرى إن مجيئها إلى الحياة وميلادها ، لا يمكن أن يكون لها أصل آخر غير الموت وحقيقته ، وإن هذا منشأها . ومن هنا يكون وجودها بعد الموت ضروريا ، حيث أنه يجب أن يكون لها كون جديد .

يرى أفلاطون أن الموت هو تبادل الأكوان . فالنفس قبل الميلاد «موجودة بذاتها» لها كون خاص بها وساعة الميلاد تتصل بالجدس ، ثم إذا طرأ الموت ، تعود النفس إلى كون جديد . وهكذا دائما .

ولكن يبدو أن سيمياس وسييس لم يقتعما . ويرى سقراط . ويذكر لها هذا . ولكن يخفيه في ثنايا أسلوب مرح فيقول «يدولى - أنك يا سيديس وباسيمياس . تحبان أن تعالجا الحجة بعمق أكثر ، لأن خوفا صيانا يملككما بأن ريحا تهب حقا على النفس حين خروجها من الجسد ، فقتلتها وتبددها ، وبخاصة حين يتفق أنه بدلا من الجو الهادى تهب ريح عنيفة ساعة الموت »

ومع أن سقراط يتكلم في لهجة ساخرة محبة ، إلا أن نلاحظ أنه يشير إلى رأى فيثاغورى أخذ به بعض أطباء المدرسة الفيثاغورية ، «وهى أن النفس نغم ، والحقى مركب من كيديات متضادة . والنغم توافق الأضداد وتناسبها ، بحيث تدوم الحياة مادام النغم وتندم بانعدامه . فإذا ما حدث الموت ، تبددت النفس »

حجة جديدة : موضوعات الحواس والفكر ص ٥٧

إن أفلاطون فى فى هذه الحجة يعرض لنا نظريته الرائعة على لسان سقراط . فى البسائط والمركبات . وأيهما يبقى وأيهما يفسد . ثم يطبق هذه النظرية على

النفس - هل هي بسيطة أم مركبة، ويستتبع هذا ، هل هي تبقى أم تفسد . يتساءل سقراط « أى نوع من الموجودات يمكن أن يوافق هذه الحالة التى تكون التبدد » أى أى نوع من الموجودات تبنى وتفسد . ولأى نوع من هذه الأشياء يتفق أن تخشى هذه الحالة ولأى نوع من الموجودات ، أى أى نوع من الموجودات هى التى نخشى أن تبدد وتفسد . ثم هل النفس واحدة من هذه الأشياء . إن نتيجة هذا البحث ستؤدى إلى ثقتنا . فيما بعد الموت أو خوفنا ويأسنا .

وهنا يلجأ أفلاطون إلى تقسيم الموجودات إلى المركبات والبسائط « إلى ماركب ، وما هو مركب بطبيعته » إن الانحلال يمرض لها ، وذلك لتركيبها . وإلى ما هو بسيط « ولكن إذا حدث أنه وجد شيء ما غير مركب » فهو لا يفسد . هذا هو رأى المتعارف عليه بين الناس . وهو يكون فيما يقول روبران مسلما مزدوجا : أولا : تميز بين الأشياء غير المركبة والأشياء المركبة . وهذه الأخيرة تتحلل إلى أجزائها المكونة لها من ناحية . ثم هذا الترجيع بأن الأشياء غير المركبة تحتفظ دائما بطبيعتها الجوهرية وعلاقاتها ، بينما الأشياء المركبة تتغير دائما فى طبيعتها وفى علاقاتها .

فاذا طبقنا هذا على التحليلات السابقة ، لوجدنا مطالب الجدل واستجاباته تهتم علينا أن نعلن أن هذه الماهيات البهتة لها وجودها المستقل ، الجمال بالذات والمساواة بالذات . الخ إن كل منهما حاصل على ذاتية طبيعية دائمة ، خاصة بالأشياء غير المركبة ، ولها وحدة صورية متميزة ، حيث أنها لا شيء آخر غير ذاتها . ومن ناحية أخرى ، إن تعدد الأشياء التى ندعوها جميلة ومتساوية ، إنما تأخذ هيئتها أو صفتها ، من تعلقها بهذه الأشياء غير المركبة . صفات هذه الأشياء غير المركبة تختلف أشد الاختلاف عن صفات الأشياء المركبة . الأولى

غير منظورة ، والثانية منظورة محسوسة ، بينما الأولى لا تخضع لغير التأمل والتأمل . ولا يمكن مطلقاً أن تدركها بوسيلة ما إلا إذا أدركها الفكر ، إذ أن مثل هذه الأشياء تكون بالأحرى غير مرئية ومخفية عن الرؤيا »

نستطيع إذن أن نسلم بوجود نوعين من الوجود: النوع المنظور والنوع غير المنظور . أما النوع المنظور ، فإنه لا يحتفظ بذاتيته ، بينما غير المنظور يحتفظ بذاتيته . وبما أن جسدنا ونفسنا شيان متميزان ، فإن الجسد يقرب من الشيء المنظور ، وأكثر شبهاً به . ويستنتج أولاً من هذا - أن الجسد يحجر النفس - إذا ما استخدمته نحو ما هو متغير ، نحو ما لا يحتفظ بذاتية . إنها إذا بحثت مسألة ما بواسطة وبواسطة حواسه ، فإنها تقع في التردد ، ويختلط سيرها . أما إذا لم تحسب حساباً إلا لذاتها وبذاتها ، فإنها تتوجه نحو ما هو نقي وخالد وما لا يفنى وما يبقى هو هو . وبتصالها بكل هذا ، بكل ما هو نقي وخالد .. الخ ، فإنها تحصل على الفكر . ص ٥٩ والنتيجة الثانية بأن النفس تشبه أكثر ما هو الهى والجسد يشبه أكثر ما هو فان . ص ٦٠

ما هي النتيجة النهائية لهذا التحليل : إن ما هو الهى وخالد ومعقول ، وذو صورة واحدة ، وما هو غير قابل للانحلال ، وما هو هو بذاته وفى ذاته ، فهذا ما تشبهه النفس أكثر ، بينما يشبه الجسد كل الصفات المضادة لهذا . ونتيجة لهذا إن الجانب المنظور من المركب أو المزيج الإنسانى - الجسد - هو وحده الذى يتحلل نحللاً سريعاً بعد الموت . إن هذا الجسد قد يقاوم التحال والفناء مدة قد تقصر وقد تطول ، ولكنه ينتهى إلى التحال المطلق . أما الجانب غير المنظور من هذا المركب الانسانى ، فإنه يبقى خالداً ، ويذهب إلى عالم غير منظور ويبقى هناك فى جوار إله حكيم وطيب فى ديار هادس ، وهو المكان الذى يلائمه .

الاختلاف في مصير النفوس ص ٦١

ونلاحظ أن أفلاطون هنا — على لسان سقراط — ينتقل منطقيا . من سبب إلى سبب . أو بمعنى أدق إن الأسباب أو العناصر الثلاثة ، تكون مذهبا فلسفيا ذا نسق واحد ، فأولا تكلم عن التمييز المتبادل بين الأضداد — وأقام عليه مبدأ الحياة . ثم أقام على هذا المبدأ الفكر . ونحن نصل إلى هذا الفكر ، بواسطة المدركات الحسية ، فانها تقودنا إلى تذكر الحقائق المعقولة ، المطلقة « المثل » والسبب الثالث يظهر لنا أخيرا — أن بين هذه المثل وبين النفس — مبدأ الحياة والفكر لا تشابها في الطبيعة فقط ، بل قرابة وملة . وهذا يعين لنا ما هو الشيء الذى يسمى بالنفس ، ولماذا لا تنفى أو على الأقل ان فرص فانها نادرة .

وتختلف النفوس مصيرا ، إن بعضها لا يتصل بالجسد فى الحياة — إراديا — أى بإرادتها ، بل إنها تتجنبه ، وتجمع نفسها فى ذاتها وبذاتها ، وتمارس هذا دائما وهذا هو الأمل القوى للفيلسوف ، تتمرن نفسه على الموت ، وذلك بإبتعادها عن ملذات الجسد ، إن هذه النفوس حين ترحل ، إنما ترحل نحو ما يشبهها ، نحو ما هو غير منظور وإلهى وخالد وحكيم ، وهناك يحقق لها وصولها إليه السعادة وتتخلص من الهذيان والحق والملاذات الوحشية ، إنما تقضى بقية وقتها فى صحبة الآلهة .

والبعض الآخر من النفوس يتصل بالجسد فى الحياة اتصالا إراديا ، تشارك الجسد وتعنى به ، ويفتنها برغائبه وملذاته ، فلم تكن ترى شيئا حقا ، إلا إذا كان له صورة الجسد ، وتكره ما هو معقول وتخافه وتهرب منه ، وتكره الفيلسوف ، إنما حين تنفصل عنه ، تبقى ممتزجة به . ولا تستطيع عنه فككا .

إنها ملئت قطعة قطعة بجسدية ، ذلك لأن علاقتها بهذا الجسد الذى تشاركه الوجود ، أصبحت باطنية وطبيعية ، إن هذه النفوس لا تصل إلى ديار هادس إنها تبقى قريبا من عالم الجسد وتتجذب إلى المكان المنظور . لذلك تتمرغ بمد الموت ، بين الأضرحة والمقابر ، وهى التى ترى دائما هناك هى أشباح نفوس ، إنها فى حالة مشاركة فى المادة المنظورة ، فتصير تبعا ذلك . هى نفسها منظورة . وتعود هذه النفوس ، لتجسد مرة أخرى فى صور حيوانية ، موافقة بالبيع للطبائع التى زاولتها حقا أثناء حياتها ، فالبعض يعودون فى صور الحمار ، والبعض يعودون فى صور ذئاب وصقور وحدا « إن مصير النفوس يطابق المشابهات التى تلائم عملها » . أما من زاولوا الفضيلة بالتمود والممارسة ، بدون فكر ، وبدون تقلد ، فإن نفوسهم أسعد حالا من نفوس السابقين ، إنهم يعودون فى حيوانات إجتماعية أرقى كالنحل والنمل ؛ أو قد يعودون إلى صورهم الانسانية فى الحقيقة ، لى يتطهروا من جديد .

أما النوع الوحيد الذى يأخذ - صورة إلهية ، فإنه فقط النوع التى ، الفيلسوف ، محب المعرفة .

ما هى الغايات التى يتجه إليها الفيلسوف الحق .

إن أفلاطون - بتحديد هذه الغايات وتحديد الوسيلة التى نحصل بها على هذه الغايات - يعطى للجزء الثانى من المحاوراة نتيجةها . إنها تحتوى على « السمو على الموت » كما أنه يستخلص منها ، من هذه الأسطورة التى تضمنها هذا الجزء الرمز الأخلاقى الذى يحتوئها . هذا - بالرغم من أن الأستاذ برنت بشك فى أن فى هذا الجزء تطبيقا أخلاقيا لنظرية . إن هذا الجزء من المحاوراة يسمو على فكرة الخوف والقلق ، التى تسود من يقابلون الموت . ولقد أشير إلى هذا الخوف

والفلق مرتين - مرة بعد حجة التذكر ، والمرء الأخيرة بعد فقرة - الجمع بين
الحجبتين ، فكان لا بد - اذن من توضيح فكرة التطهير وشرح تعويذة التهديئة
وهذه التعويذة هي أنه في قدرتنا أن نتخلص من أوهام فينا . وكانت كل هذه
الأفكار في المحاوراة توطئة لوضع البرهان الحقيقي .

لم إذن - يعتمد محبو المعرفة عن كل الرغبات الجسدية دون استثناء ،
متخذين لهم موقفا ثابتا ، ولا يستسلمون لها فلا يحجبهم فقدان ثروتهم ، كما يحجب
ذلك محبي الثروة والسعادة والاساطان ، ذلك لأنه وحده يعنى بنفسه ولا يعنى
بجسده . ولأنه يعرف أين يذهب متابعا الفلسفة في تحريرها له وتطهيرها .

ويشرح أفلاطون هذا فيقرر أن نفس الإنسان - حينما تستولى عليه
الفلسفة ، تكون مرتبطة بجسد ارتباطا كلياً وملتصقة به ، وأنه كان لها « بمثابة
سياج » كانت مضطرة أن تنظر من خلاله إلى الموجودات ، بدلا من أن تنظر
بوساثلها الخاصة وفي خلال ذاتها ، وبهذا كانت تتمرغ في جهل مطبق . فإذا
ما ملكت الفلسفة النفوس ، فإنها تعطيهم أسبابها بلطف ، وتقوم بفك قيودهم ،
بأن تبين لهم « أوهام الحواس » وأن تقنعهم بأن يتخلصوا منها ، وأن يمتنعوا
عن استخدامها - إلا إذا كانت تمت حاجة ملحة - وأخيرا أن توصيهم بأن
يجمعوا نفوسهم على ذاتها ، وألا يثقوا بشيء آخر غير نفوسهم . أو بمعنى أدق
أن يتخلصوا من كل ما هو محسوس ومتغير ومنظور . وأن يحتملوا بكل
ما هو معقول وثابت وغير منظور .

فإذا تم لها التحرير من الجسد بواسطة الفلسفة ، فتطمئن نفس الفيلسوف
الحق إلى هذا التحرير ، فتتأى عن الملمات كما تتأى عن الآلام ، وتتجنب
الحواف ، كما تتجنب الرغبة ومهما كانت الشرور التي تنزل بها والتي لا يمكن

تصورها ، فلا يوجد شر ، لا يفوق الشر الأعظم . وهذا الشر الأعظم هو « أن تكون في كل نفس إنسانية قوة اللذة أو شدة الألم لأى مناسبة ، مصحوبة بالاعتقاد بأن موضوع هذا الشعور هو أوضح وأحق ما يكون » وهو ليس كذلك لأن كل هذه العواطف أشياء محسوسة منظورة ، تخضع النفس لأقصى درجة لقيود الجسد .

ثم يعطى أفلاطون تشبيها ماديا ، وهو أن لكل لذة ولكل ألم ، نوعا من المسار ، يستمر به الجسد النفس ويضعها فيه ، ويجعلها بذلك حاصلة على الجسدية ، وتحكم على حقيقة الأشياء طبقا للجسد وأحكامه . فإذا حدث هذا ، تتحد معه في الميول كما تتحد معه في الثقافة : أى في النظرة إلى الأشياء . وبذلك لا تكون في حالة طهارة ، حين تنفصل عنه ، لأنها تكون مدانة بالجسد الذى خرجت منه والنتيجة أنها لا تلبث أن تقمص جسداً آخر ، فلا تتصل بكل ما هو إلهي ، وتحرم من مقاسمته الوجود .

إن نفسا فلسفية لا تفعل هذا ، إنها تحسب حسابها بدون شك ، إنها إن تستلم راضية لرحمة المذات ، وإلا كانت في حلقة مفرغة ، إنها تهدى ، الأهواء ، وتعمل على تلاشيها ، ثم تقف خطوات الاستدلال ، فلا تلجئ إلى حس ، وظن ، وتتناول كل ما هو حق وما هو إلهي ، هكذا تبحر ، ما دامت حياتها : فإذا رحلت ، فإنها ترحل إلى نهاية قرابة وموافقة ، إنها مارست هنا كل ما هو إلهي ، فتشعر هالك بأنها في بيتها ، هذه النفس لا تخشى أن تنشت في اللحظة التى تنفصل فيها عن الجسد .

الجزء الثالث

استئناف النظرية ص ٦٧ وما بعدها .

وساد السكون - بعد هذا الحديث المملوء حماسا عن الحياة الروحية للنفس وكان كل واحد من الحاضرين مستغرقا في تصورات الخاطئة ، متأملا ما قيل . وكذلك كان سقراط . وكان يبدو عليه أنه يشعر بأن حجته لم تكن كافية لاقناع الحاضرين : فتكلم معلنا أنه يعلم بأن حجته لم تكن خالية من الشكوك ، وأنها تثير مشاكلا متعددة . وأنه ينبغي البحث عن حل أفضل ينهى به الشك كاملا .

ولكن لم يبدت حجته غير كاملة : إن أفلاطون قد تكلم في الجزء الأول عن الدوافع التي تجعلنا نعتقد في حياة مقبلة للنفس ، وفي الجزء الثاني بدأ يحدد طبيعتها باعطائها أسبابا ، كل واحد منها يعين صفة للنفس . ولكن هل هذا دليل كامل : إن مقدمة الدليل : إن النفس الذي هي السند الداعم للحياة تمتلك علاوة على ذلك الفكر . وهذه الصفة الثانية هي متصلة ومرتبطة بالمثل ومشاركة لها ، ولكن هل هناك رباط ضروري بين الاثنين ، لماذا قمنا بعملية تمثيل عن الصفات المشتركة بين الاثنين ، لماذا ندعو النفس خالدة والهي ، لماذا شبهناها بالمثل أحيانا وبالآلهة أحيانا ، وأنها تشاركهما صفاتهما . إن الخلود صفة الآلهة ، وعدم التحلل والثبات ووحدة الطبيعة صفات المثل ، ولكن نفسنا ليست إلها وليست مثالا .

فلم اذن تشبه النفس من حيث هي نفس الاله أو المثل . أو بمعنى أدق إن أفلاطون - حتى الان - لم يصل الى معرفة ماهية النفس وصلتها بمثل النفس . هذا ما يجب أن يبرهن عليه ، طالما كان الفيلسوف لا يخشى الموت وإلا أصبح زهد الفيلسوف واستهانته بالموت لا معنى له .

ويبدأ هذا الجزء بأن يطلب من سيمياس وسييس أن يذكر ما لديهما من اعتراضات ، ويعلن أنه لا ينبغي أن يتخيلا أنه في موقف محنة ، فيترددا في النقاش واثارة الحجاج ، انه لا يعتبر موقفه هذا محنة على الإطلاق . انه ليس أقل من طيور البجع ، طيور الاله أبولون في العرافة ، انه تغنى باقراط ، حين تشعر بدنو أجلها ، لحن الفرع ؛ أنها ستعود الى ديار هادس ، انه ليس أقل منها في العرافة بل ويزيد عليها بالعالم السابق ، انه مكرس لنفس للإله وسيعود اليه . انه يمتاز عنها بالتنبأ ، فليتكلموا بما يشاؤون . وهو سيجيب ، فرحاً ، بمقدم الموت .

١ - وهنا يعرض أمامنا نظريتان أو فرضان جديدان عن النفس وطبيعتها . ومن مناقشة كل نظرية من هاتين النظريتين تتضح نظرية أفلاطون في النفس .

١ - نظرية سيمياس ص ٦٩

تكلم سيمياس أولاً ، فأشار الى صعوبة المسألة : مسألة خلود النفس وبقائها بعد الموت « إن معرفة ثابتة في الحياه الحاضرة ، إن لم تكن شيئاً مستحيلاً ، فهي على الأقل في غاية الصعوبة » ولكن لا بد أن تفحص المسائل بقدر المستطاع ، فتعرض المسألة على النقد ، أو يجد الانسان الحل مفرداً . أو أن يخضع الانسان إلى التقايد الإنسانية ، يأخذ منها أحسنها وأقلها رية . وإذا لم يكن يستطع هذا ولا ذاك ، فليلجأ الى التنبأ الآلهى . فإذا تقرر هذا ، فإنه يضع اعتراضه على مسألة بقاء النفس بعد الموت ويذكر نظريته .

أما هذه النظرية ، فهو أنه يطبق حقيقة فيثاغورية على التصور السقراطى لبقاء النفس بعد الجسد . النغم والقيشارة والأوتار . النغم : شيء غير منظور وغير جسدى وجميل ، وأخيراً هو الهى في القيشارة المتوافقة . أما عن القيشارة نفسها وأوتارها فهي أجسام ، وحاصلة على الجسدية ، وهى مركبة وأرضية ، متصلة

بالطبيعة الغائية . ولنفرض أن القيثارة كسرت وقطعت أوتارها ، فهل نقول : إن القيثارة التي تمزقت أوتارها ، والأوتار ذات الطبيعة الغائية باقية ، بينما النغم الذي هو من طبيعة وجنس الهى وخالد ، يفتى بأسرع من ذلك الذى هو فان . أو نقول « إن النغم باقٍ وغير فان » ومن هنا - بعد أن بين سيمياس تناقض سقراط - يضع نظريته هو - وهى أن النفس هى توافق العناصر المولفة للجسد - الحار والبارد واليابس والرطب وكيفيات أخرى مماثلة ، فتكون النفس حين تخرج هذه العناصر إمتزاجا ممتدلا ، فإذا اختل هذا الإمتزاج ، وفسد الجسد فسدت النفس أيضا ، وهى تشبه فى هذا تماما القيثارة والعود والنغم ، إذا فسد الأثنان الأولان ، فسد الثالث بل قد يفسد الثالث قبل فساد الأولين ، وكذلك النفس « التى هى ارتباط المتضادات التى يتكون منها الجسد ، إنها فيما يسمى بالموت ، هى التى يجب أن تفتى أولا » .

٢ - ويفضل أفلاطون ألا يناقش إعتراض سيمياس ونظريته قبل أن يستمع إلى إعتراض سيديس ونظريته . ويتكلم سيديس ويؤكد ماسبق أن أكده من قبل أنه آمن إيمانا كاملا بأن النفس كانت موجودة قبل الجسد . ولكنه لم يقتنع على الإطلاق بأنها شيء خالد . وليس معنى هذا أنه يقبل نظرية سيمياس . بل أنه يختلف معه . أنه يرى أن النفس أقوى من الجسد وأكثر دواما « إن من رأيي أن سمو النفس عظيم من كل وجبات النظار » فلماذا إذن لا يسلم بخلودها . ذلك لأن ما يبق من الانسان عند موته ، هو أضعف ما فيه . وهنا يستخدم أيضا مجازا أو رمزا . ويعطى مثال النساج والثوب . إن نساجا عجوزا مات ، فهل ينتهى هو الانسان ، ويبقى الثوب . فلنشرح المسألة أكثر : إن هذا النساج قد أفتى كثيرا من الثياب ، ونسج الكثير منها أيضا . ولكنه إذا مات قبل أن يتخلق الثوب الأخير ، ألا يذهب هو ويبقى الثوب . كذلك النفس والجسد ،

لأنها أخلقت عددا من الأجساد خلال الولادات المتعاقبة ، خلال تناسخها في تلك الأجساد ، ولكن ألا تبلى آخر الأمر ، وتضعف وتلاشى ، بينما يبقى الجسد الأخير مدة أطول من الزمان . أليست النفس كالنساج والجسد كالثوب . إذا كان الأمر كذلك - وإذا كان من المحال إثبات أن النفس شيء خالد ، فإن الإنسان يخشى دائما أن نفسه في اللحظة التي تنفصل فيها عن الجسد ، قد تفتى .
وقفة في القصة ص - ٧٣ .

وساد القلق والشك الحاضرين ، كانوا قد اطمأنوا الى حديث سقراط عن خلود النفس ، ولكن هاهم ثانية يلقون في الشك لا بالنسبة لما قيل فقط ، بل وبالنسبة لما سيقال .

ويوافق اشكرات أيضا على أن جميع سقراط حتى الآن مشكوك فيها إذ أنه أيضا فيثاغورى - ويؤمن بأن النفس نغم . ولكن فيدور يستأنف حديثه ويقول - إن سقراط مالبث أن ملك زمام الموقف ، وبدأ يعالج المسألة علاجاً حاسماً . يحذر سقراط أو بالأحرى أفلاطون من كراهية التفكير ، كراهية الاستدلال ، إنها ككراهية الناس تماماً ، إنما يقعان في ظروف متشابهة . كما يحذر أيضا من السفسطة والمناقشة للنقاش لا للحقيقة « ولا نجعل لنفوسنا سبيلا للفكرة القائلة أنه لا يوجد في الاستدلال شيء صحيح » أو « كأنسان يريد أن يتقلب على الخصم . . . إنهم وهم بسبيل مناقشة ما ، لا يعنون المعنى الحقيقي لما يتكلمون به ، ولكن ما يهتمون به ، هو اقناع الحاضرين بآرائهم الخاصة »
أما هو فإنه سيحاول أن يصل إلى الحقيقة وحدها .

ويلاحظ روبان أن أفلاطون هنا لا يهاجم السوفسطائيين فحسب « الذين يقضون وقتهم في الاستدلال للشيء وضده . . . وأنهم وحدهم الذين لا يعرفون

أنه لا يوجد لا في الأشياء ولا في الاستدلال شيء سليم ولا ثابت » وإنما يهاجم أيضا الفيثاغوريين الذين يقبلون بدون تمحيص أو نقد « كلمة الأستاذ » كأنها قانون مسلم .

ثم يتجه أفلاطون إلى مناقشة نظريات سيمياس وسيديس . فيحدد معهما موضوعات الخلاف . ثم يستنتج أن هناك بعض اتفاق على بعض حجج سقراط . ويعنى بهذا حجة التذكر ، إذ أن كلا من سيمياس وسيديس يوافقان عليها .

والآن الى نظرية النفس المنغمة عند سيمياس . يرى أفلاطون أن سيمياس يؤمن من ناحية بأن التعلم هو تذكر . وأنه لا بد لتحقيق هذا ، من أن تكون النفس موجودة قبل وجود الجسد . ومن ناحية أخرى أن النعم شيء مركب ، وأن النفس من حيث هي نغم ، هي تركيب أو ائتلاف الأوتار المكونة للجسم فهل المركب أسبق في الوجود من الأشياء التي يتركب منها . هنا تناقض واضح يقع فيه سيمياس . هو من ناحية يؤكد أن النفس كانت موجودة قبل أن تدخل في صورة إنسان ومن ثمت في جسد ، ومن جهة أخرى أن ما زكبت منه هي الأشياء التي لم تكن موجودة بعد . وعليه أن يختار . وأجاب سيمياس بأنه يختار القول الأول ، لأنه يستند على مبدأ يستحق أن يسلم به وهو أن النفس قبل وجودها في جسم حاس كانت على علاقة أو مشاركة « بالوجود بالذات » أو بمعنى أدق إنه كان للنفس حقيقة جوهرية ثابتة قبل دخولها في جسد .

ولكن سقراط لا يقنع بهذا ، إنه لا يريد أن يتغلب على خصم ، بل أن يصل إلى الحقيقة ، فلا يأبه بهذا التراجع السريع من سيمياس . فيستأنف مناقشة فكرة النغم .

هل يستطيع أي تأليف - وبالتالي أي نغم - سواء في طبيعته أو كفاعل أو

كنفعل - أن يتصرف بخلاف العناصر المؤلف منها. إنه لا يتصرف على الإطلاق في الأشياء التي استخدمت في تكوينه ، بل يتأهبها . فالنعم إذن هو نهاية وليس بدءا ، ونتيجة وليس مقدمة . ثم هناك مسألة أخرى ، إذا كان النعم بطبيعته هو الاتفاق والائتلاف والانسجام الذي يقتضيه كل مرة العناصر المنعمة ، فعنى هذا ألا يكون هناك حينئذ لانعم أكثر وأكبر ، أو أصغر وأقل . ومن هنا يأتي أن نفسا لكونها نفا - لا تكون أكثر أو أقل من نفس أخرى . ولكن سقراط يعترض بأن هناك نفوسا فاضلة وأخرى شريرة . فكيف تفسر نظرية النفس المنعمة هذا التباين ، وعلى أى نحو من الوجود تشرح هذه الأشياء في النفس التي هي الفضيلة والرذيلة . هل نقول : إن نفسا تملك نفا هو الخير ، وأن الشر هو عدم نعم . ولكننا اتفقا على أن النغمية واحدة وبمقدار واحد في كل النفوس وأليس موضوع هذا الاتفاق أنه لا يوجد شيء أكبر أو أكثر اتساعا ، ولا شيء أضف أو أقل اتساعا في نعم منه في آخر . « واتفقا أيضا على أن النعم لا يمكن أن يشارك في عدم النعم ، فإذا كان النعم ، هو الفضيلة ، وعدم النعم هو الرذيلة ، والنفس نعم ، فكل النفوس فاضلة . « وتبعا لهذا الاستدلال إذن يجب أن أن تكون نفوس الأحياء جميعا ، هي خيرة بالتشابه ، إذ صرح أن طبيعة النفوس هي بالتشابه موجودة كذلك » وانتهى سقراط من هذه الفقرة بأن هذا نتيجة الاستدلال ، إذا كان المبدأ - وهو أن النفس نعم - صحيحا .

ويستطرد سقراط إلى علة أخرى تضع سيمياس في تناقض آخر - ما الذي يسيطر على الانسان النفس أم الجسد ، وبمعنى آخر - هل النفس هي التي تدعن لميول الجسد أم أنها تعارضه . إن هناك آلاف الحالات التي نرى فيها النفس تقاوم ميول الجسد ورغباته . فإذا كانت النفس نفا ، فلا تستطيع أن تتعارض مع الأوتار التي تتركب منها في اهتزازاتها وارتخائها ، طالما قد ركبت هي منها .

ولكن النقيض تماما هو الذى يحدث . إن النفس كثيرا ما تكون الآمرة
السيدة ، والجسد المطيع . فالنفس إذن ليست هى النغم . وليست هى نتيجة تناسق
عناصر البدن وطبائعه ، إنها ليست نفما ولكنها هى الموسيقى الخفية التى تنظم النغم .
ويملق روبان على تقصد نظرية النفس المنعمة : بأن المنهج الذى استخدمه
أفلاطون يستحق الانتباه . إنه وضع كأساس فرضا سلم بدون تحفظ ، واستخرج
منه باتفاق متبادل ، النتائج ، وحاول أن يرى إذا كانت هذه النتائج متفقة إما مع
المبدأ أو مع ذاتها ، أو مع الحقائق التى لا يتقضاها من سلم بهذا المبدأ من قبل .
ويلحظ روبان أن أفلاطون سيستخدم هذا المبدأ فيما بعد فى بقية أجزاء المحاور .
ويرى روبان أيضا أنه ينبغى - أن نلاحظ أن أفلاطون استخرج تيجتين موجبتين
من تصوره للطبيعة الجوهرية للنفس أولها : أن للنفس ماهيتها الخاصة بها . وأن هذه
الماهية ثابتة غير متغيرة وثانيتها : تعينات هذه الماهية وخصائصها هى بالنسبة للخير
والشر ، فتأثير النفس على الجسد إذن ليس ميكانيكيا أكيا . ولكن بالنسبة لغايات
النفس الخاصة - وهذه الغايات أخلاقية بحثة .

سقراط يجيب سيبس ص ٢٤

وينتقل سقراط إلى الإجابة عن اعتراضات سيبس . ويوضح مرة ثانية هذه
الاعتراضات . أن سيبس يؤمن بوجود النفس قبل البدن - وبقائها فترة ما بعد
فناء الجسد ، ولكنها خلال الولادات المتعاقبة ، قد تنفى . وإن الإنسان إذن
على صواب ألا يثق فى الموت ثقة عمياء . اللهم إلا إذا أثبت أنها شىء مقاوم وإلهى
تقريبا . وكالعادة استغرق فى سكون عميق .

المسألة العامة للطبيعة ص ٨٦

إن هذا الجزء من المحاور هو أهم أجزائها . أن المسألة التى أدى إليها تصور

سبب للنفس أدت إلى بحث المسألة العامة للطبيعة ، أى مسألة علل الكون والفساد ، المشكلة العامة للطبيعة ، تلك المشكلة التي بقيت حتى القرن الرابع قبل الميلاد مركز النظر الفلسفي . وقد بدأ أفلاطون بحث هذه المسألة - في علاقتها بمصير النفس بمقدمة تتصل بعلاج المسألة التي نحن بصدد ها ، مقدمة عن حياته الفكرية هو . وسنجد أن كل هذا متصل في كل واحد ، مرتبط الأجزاء في تناسق كامل .

١ - بقص سقراط أو بالأحرى أفلاطون ، كيف كان متحمسا في شبابه لبحث المسألة الطبيعية . وكان يريد أن يعرف أسباب كل شيء ، ولماذا أتى إلى الوجود ، وعلل الفساد والكون . وكان مملوءا بالرغبة لمعرفة آراء الطبيعيين وأبحاثهم في منشأ الحياة وتكوين الفكر . ثم في أى الشروط يفسد هذا وينتهى . وأخيرا كان في شغف لمعرفة المذاهب الكونية .

وقد قاسى أشد القسوة لمعرفة العلة المادية لكل شيء . ما هي العلة التي تجعل الانسان يكبر . تخيل أن هذه العلة هي المأكل والمشرب . لحم يضاف إلى اللحم ، وعظام يضاف إلى عظام . وكل واحد من أجزاء الجسم يكبر وينمو طبقا لقانون العناصر النوعي . وتكون النتيجة تقدما في مجموع الجسم الحقيقي « من القليل للكثير » وبهذه الطريقة يصير الرجل الصغير كبيرا . ومقياس الكبر عنده أن تقول : إن هذا أكبر من ذاك من ناحية الرأس مثلا وكذلك في الحيوانات ، حصان أكبر من حصان لكبر رأسه أيضا .

وكذلك في الأعداد والمقادير ، إن العشرة أكبر من الثمانية ، ذلك لأنه أضيف إلى الثمانية إثنان ، وأن طول ذراعين أكبر من طول ذراع واحد ، لأن الأول يزيد على الثاني بمقدار النصف . ثم إذا أضفنا واحدا نتج إثنان ،

ولكن ما هي علة الاضافة ، ما هي علة الوجود الجديد ، هل هي الوحدة الأولى أم الوحدة الثانية . « لما كانت كل وحدة منهما منفصلة ، كانت كل منهما واحدة . وحينئذ ، لم يكن يوجد إثنان ، ولكنها تقاربت ، وهكذا نشأت عنهما العلة في حدوث الاثنين . أعني التقابل الناتج عن التقارب المتبادل في مركزهما » ولكن إذا جزأنا الوحدة ، حدثت علة مضادة ، فبل العلة هي التجزئة « ومع ذلك ففي حالة تجزئة الوحدة ، است بأقل عجزا مرة أخرى عن الاقتناع بأن علة حدوث الاثنين ، تكون حينئذ التجزئة التي أدت إلى حدوثه ، لأن في ضده قد تغيرت العلة الأولى لحدوث الاثنين » في الأولى عملنا على تقريب الوجودتين ، وأضفنا الواحدة للأخرى ، والآن نبعدهما ونفصلهما . بموجب أى شيء يحدث هذا ، ما هي علة الظهور والاختفاء والوجود ؟ كيف تحدث الأشياء وكيف تفسد . إن العلم الطبيعي لم يعطه حلا حاسما ، وبقي يبحث بنفسه .

ولكن ذات يوما سمع قارئنا يقرأ في كتاب لابنكساغوراس « إنه العقل الذي رتب كل شيء وأنه علة الأشياء جميعا » واطمأنت نفسه لأنه كان يميل إلى القول بأن النفس هي العلة الكلية لكل شيء . إن هذا العقل أو هذه النفس المنظمة هي التي يجب أن تحقق النظام الكلي وعلى خير ما يمكن . وهي التي ستمده بعلة كل شيء : الكون والشمس والقمر والكواكب . وهي التي ستمده بهذه العلة « إن خير طبيعة لكل ذلك طبيعته ، وإذن ما دامت السببية التي بصدددها ، يعزوها إلى كل واحد من هذه الأشياء ، كما يعزوها إليها مجتمعة ، فإني كنت أتخيله ، وقد راح يشرح بالتفصيل أيضا ، ما هو الأفضل لكل منها ، وما هو الخير العام لها جميعا » ففرح فرحا شديدا ، وأمسك الكتاب بشغف وبدأ يقرأه . ولكنه رأى أنه لا يضيف للعقل أى شأن ولا ينسب إليه أى دور في العلل الخاصة الجزئية لنظام الأشياء . بل يذكر على الخصوص أفعال الهواء

والأثير . إنه يجعلها في الواقع عللا ميكانيكية آلية . إنه يشبه تماما من يقول « إن سقراط يصدر في جميع أفعاله عن العقل . وبعد أن يتقدم بعد ذلك ليذكر أسباب كل واحد من أفعالي . يعرضها هكذا . أولا : لماذا أنا جالس في هذا المكان ، ذلك لأن جسمي مؤلف من عظام وعضلات . وأن العظام صلبة ولها مجامع تفصل بعضها عن بعض » أي أنه يعمل وجوده في السجن بحركة عظامه وعضلاته ويعمل حديثه برنين سموته ، وفعل الهواء والاستماع « ولا يهم - من يفسر الأشياء على هذا الأساس بذكر العلل الحقيقية وهي « من حيث أن الاثنين قد رأوا من الخير أن يحكموا على ، فإني لهذا السبب نفسه قد رأيت بدوري أنه من الخير أن ألتقي - وأنا باق حيث أنا - القصاص الذي ينزلوه بي » وكان - من الممكن - لولا هذا أن « هذه العضلات وهذه العظام يمكن أن تكون - إما من ناحية ميغاريا وإما من ناحية بوننيا ، - حيث كان ينقلها تصور أو إدراك للأفضل - ولكن أن تطلق اسم العلل على أمثال هذه الأشياء ، هو منتهى الجهالة . وبالعكس هل يقال إنه بدون امتلاك العظام والعضلات وكل ما لدى فوق ذلك - أستطيع أن أحقق نواياي - حسنا - فهذه هي الحقيقة »

إذن فما هي العلة الحقيقية . كان عليه أن يغير وجهته ، فلا يلق بالآ إلى أقوال الطبيعيين ، وقد اتى في سبيل ذلك المشاق الكبرى .

(ب) كيف يكتشف العلة الحقيقية للأشياء ، هل يكتشفها في موضوعات التجربة المادية ، ولكنه خشى أن تعميته التجربة عن الحقيقة « فقد خشيت أن أصبح أعمى القلب تماما ، بأن أصوب هكذا عيني على الأشياء ، وبأن أبذل جهدي بواسطة كل حاسة من حواسي للاتصال بها » وهنا اتجه الى « الأفكار » لعله يجد فيها حقيقة الأشياء . ولكن هل « الملاحظة المثالية للأشياء تجملنا نتاء لها

في صورها - وبالأحرى أن تقوم بتجربة حقيقية « كلا . قد لا نصل من هذا إلى شيء ، قد نصل فقط إلى الأشباح . (ان هذا اشارة الى قصة الكهف المشهورة) اذن كيف يحل المشكلة التي لم يستطع حلها الطبيعيون . أن يصل الى السببية الحقيقية للأشياء . هناك مبدأ أساسى : أنه يسلم بوجود جميل في ذاته وبذاته وخير وكبير » ان التسليم بهذا سيؤدى الى أن توضع العلة للأشياء ، والتي تقرر أن النفس لها الخلود . وقد سلم سيبليس بهذا . اذن ان علة الشيء الجميل ، هو الجمال في ذاته ، مثال الجمال ، وليس هناك علة أخرى سوى هذا . أو بمعنى أدق ان العلة الحقيقية لكل شيء هو مشاركته في مثاله « فبالجمال بالذات تكون الاشياء الجميلة جميلة ، وبالكبر الذات ، تكون الأشياء الكبيرة كبيرة . الخ .

وهنا يعلن أفلاطون - على لسان سقراط - هذا المبدأ بقوة « ليس هناك كما أعرف - طريقة أخرى لكل شيء في بجميته الى الوجود ، إلا أن يشترك في الجوهر الخاص لكل حقيقة يجب أن يشترك فيها .. »

ثم بدأ سقراط يعلم سيبليس طريقة الجدل ، وعدم السفسطة ص (٩٥) .

ب - ثم أعقب هذا وقفة أخرى في القصة ص ٩٦ تدل دلالة واضحة على الأهمية المنهجية للنتيجة التي وصل اليها البحث .

ثم استأنف سقراط الحديث عارضا لنظرية المثل أو نظرية الصور في علاقتها مع حجة الأضداد . وهنا نجد أفلاطون بين بارمنيدس وهرقليطس . أن أفلاطون ينسب الى المثل صفات الجود البارمنيدى من حيث أنها صورة ثابتة كلية لا تفسد ولا تتغير . ولكن التغير قانون العالم الحسى والتبادل الابدئ بين الأضداد وهو الذى يسيطر على هذا الوجود ؛ فن الضد الى الضد ، ومن الموت الى الحياة . وسنرى كيف حل أفلاطون المشكلة بين الاثنين .

١ - سلم الجميع بنظرية المثل « وبمشاركة المحسوس بما يمتلكه من صفات في المثل » وهنا توضع مشكلة الاضداد . اذ قلنا عن سيمياس انه أكبر من سقراط وأصغر من فيدون . فان معنى هذا أنه يمتلك الكبير والصغر معا في وقت واحد وأنه إذا يوجد بينها واسطة . ولكن الكبير في ذاته والكبير الذي لدينا لا يقبل ضده ، ولكن يترك مكانه للضد الآخر ، حين يأتي هذا الضد الآخر أو يفنى . فالضد اذن لا يكون مع ضده في مكان واحد وفي آن واحد . وهذا تطبيق لمبدأ عدم التناقض وهنا اعترض هذا المجهول . ص ٩٨ - ورأى في هذا الكلام تناقضا ، لماذا تقبل الآن فكرة اسقاط ضد من يأتي ضده ، بينما سلم من قبل أن من الضدي يأتي ما هو ضده . وهذا في الحقيقة هو المذهب الهرقليطي . ويسر سقراط من هذا الاعتراض ، ولكنه يحجب بأن المعترض لم يفهم الفرق بين البيانيين : البيان الأول يقول : انه يولد من الشيء الذي ضد ؛ الشيء الذي يكون ضده . . أما البيان الثاني : هو أن الضد ذاته لا يمكن أن يصير الضد الخاص به . الاول يعني في الشيء الضد وضده والثاني : من المحال أن تتحول الاضداد بعضها الى البعض .

ب - إذن هناك تبادل دائم بين الأضداد ؛ البارد إما أن يترك مكانه للحار وأما أن يتلاشى ، ولكنه لا يفقد طبيعته ، فالتبادل إذن « نسبي » تحول الشيء من ضده إلى ضده نسبي ، إن التحول والتبادل إنما يتحقق في الخواص ، ولكن الماهية ثابتة . ولو لم تكن الأشياء في تبادل مستمر ، لانهت الى السكون المطلق .

تطبيق لمسألة بقاء النفوس بعد الموت ص ١٠٢ .

تساءل سقراط : ما الذي يعطى الجسد الحياة ، انها النفس ، ذلك لأنه تقرر أن النفس مبدأ الحركة والحياة والجسم ، فهي حية ، وهي تشارك الحي

بالذات ، هي إذن منافية للموت بالطبع ، لأن الماهية لا تقبل ما هو ضد لها .
 يعلن أفلاطون « عندما يفاجئ الموت الانسان ، فانه من المحتمل أن ما
 هو فان منه ، هو الذى يموت ، بينما أن ما لديه مما هو خالد ، يرحل من جانبه
 محافظا على نفسه من الفناء ، وتاركا المكان للموت . فالنفس شيء غير فان ، وهي
 لا يمكن أن تنفى وستوجد في ديار هادس » .

ويعلم سيبس أنه قد أقتنع تماما ، وكذلك سيمباس ، إلا أنه يذكر « إن
 عظمة المسألة التي نعالجها ، واحتقارى للضعف الانساني ، ترغنى على أن احتفظ
 في أعماق يبعث التحرز نحو هذه القضايا » ولا يعترض سقراط - بل يسلم له
 بحقه في ذلك . بل إنه يرى أن تحفظه هذا يمتد إلى مقدمات براهينه وإن المسألة
 تحتاج إلى بحث أكثر تأكيدا .

وبهذا نرى أن نظرية سيبس في النفس المنفمة أدت أفلاطون إلى هذا العرض
 المنهجي . وأصبحت صفة فيدون الغالبة أكثر تجريدا وفي مواضع أكثر مدرسية .
 وأقام أفلاطون ضد هذه النظرية المذهب النفسى كنظرية مساهمة . ان نفسنا ليست
 نتيجة لحياة الجسد . بل هي التي تهيه الحياة . وإن الذكريات الموجودة في
 كيون فينا تثبت أن عمل النفس الحقيقي هو الفكر والبحث .

وأخيرا - إن النفس شيء عيني ولو أنها غير منظورة . إنها شيء كالسحاب
 أو كالنار إنها شيء له كيفية ، ولكن صفاتها لا يمكن أن تفسر إلا بمشاركتها ل ماهية
 عقلية . وهذه الماهية العقلية هي الحياة ، فهي شيء حي ، يشارك في الحياة بالذات ،
 وهي على خلاف الجسد الذي يتحلل ويفنى ، فإنه يشارك في ماهية الفناء والتحلل .
 وينبغي أن نقف لحظة عند تحفظ سيمباس . حقا إن محاوره فيدون لا تحل
 كل المشاكل التي عرضتها ، فإن كثيرا من هذه المشاكل لم يحل . ما هي علاقة

النفس بالجسد ومن الفاعل منهما ومن المنفعل، ولماذا تحتل نفوس غير الفلاسفة
آلاما شديدة هي من اختصاص الجسد، وذلك بعد انفصالها منه؟ ثم إن نفس
فيدون هي مبدأ الحياة والحركة معا - فالصلة بين الاثنين؟ وأيهما الأساسية؟
وهل تتعلق الواحدة كما تتعلق الأخرى بنفوس الحيوانات ونفس الآلهة والناس
على السواء، وهل الاثنان يتعلقان بالنفس الكلية، إذا كان حقا أن العالم حي
يتحرك بنظام؟ لم يحاول أفلاطون حل هذه المسائل في فيدون، وإن كان قد
حلها في الجمهورية وتيمارس وفدر فيما بعد.

ولكن كل ما أتى به أفلاطون - فيما بعد - لا يحطم مذهبه في فيدون.
إن المذهب الخلقى الذى تعبر عنه محاورة فيدون قوى فائق «إن النفس لا يكون
فيها شيء ما عندما ترحل إلى هادس أكثر من تكوينها الخلقى، وأسلوبها في
الحياة الذى هو بالضبط، تبعا للتقاليد، ينفع، أو يضر الميت من مبدأ الطريق
التي تقوده إلى هناك»

اسطورة جغرافية عن مصير النفوس ١٠٩

ولكل نفس قرين في هذه الدنيا - كما تقول التقاليد. وفي صحبة هذا
القرين يتوجهون إلى مكان الحساب.

وهناك يقودها مرشدون آخرون. البعض يذهب إلى ديار هادس في صحبة
الآلهة، والبعض يعود إلى هنا. «إن النفس العاقلة الرشيدة تكون مطيعة، كما
إنها بعيدة عن البهول فيما يختص بما يحدث لها» أما تلك النفس التي تتعلق بالجسد تعلقا
شديدا، والتي تتحد بالجسد زمنا طويلا فإنها تقاوم رحيلها، ثم ترغم آخر الأمر
على الرحيل، في صحبة القرين أو الجن الذى يقبل هذه المهمة. وإذا وصلت إلى

هناك مضطربة هاتمة ، لا يقبل أحد مصاحبها ، « حتى يتقضى بعد الزمن الذي بانقضائه وبموجب ضرورة ما تحمل النفس الى المقر الذي يلائمها »

وبالعكس ان النفس الطاهرة التي قضيت حياتها في الاعتدال ، وكأن الفكر وسيلتها ، تجد رفقاءها من الآلهة في خدمتها ، وفي الحال يكون مقرها الجنة التي توافقها .

وبهذا نرى الخاصة الهامة لمحاورة فيدون - انها موعظة أخلاقية ضد الموت ، ضد التردد والخاوف والشكوك قائمة على أدلة وبراهين عقلية ، انها تثبت اليقين العقلي وحياة الفكر - انها تمثل جلال الفيلسوف تجاه الموت وتماسكه ، التحرير الكامل للحكيم ، بينما أصحابه الذين لم يصلوا الى مقامه العقلي ، تغتورهم الآلام ، وتأكلهم المخاوف .

وأخيرا - بدأ أفلاطون يضع مذهبه الكوني ما هي طبيعة الأرض - وما هي أقاليمها ، المنظورة وغير المنظورة حتى يحدد الأماكن التي ستذهب اليها النفوس . ووضع كل هذا في اسطورة . وكانت غاية أفلاطون أن يوفق بين بعض المدلولات الكوزمولوجية مع التصور الغائي للكون والمطالب الأخلاقية . وقد كان هذا دائما ما يرمى اليه أفلاطون . كانت نقطة البدء دائما عنده هو أن الأشرار يجب أن يدفعوا عن أخطائهم وأن يثاب الأبرار . وهذا ما افترض خلود النفس عنده . وكان لابد له أن يلائم الكون لأجل هذا ، وقد هام حقا في أساطير ، وأحيانا كان يتكلم بلسان الطبيعيين . ولكنه لأم هذا كله لتدعيم غاياته الأخلاقية :

وتنقسم الأسطورة إلى ثلاثة أقسام (١) ملاحظات عامة وخاصة عن الأرض في مجموعها (٢) وصف لداخل الأرض وفروض على الظواهر التي تنتج فيها (٣) تحديد العلاقة التي تربط بين كل هذا ومصير النفوس بعد الموت .

١ - الأرض في مجموعها :

وضع أفلاطون أولا - كحقائق كوزمولوجية ينبغي قبولها : كروية الأرض ، وأنها مركز الكون ، ثبوتها وعدم حركتها . واستنتج من هذا أنه لا يلزمها مادة خارجية ، كهواء انكسيانس أو ماء طاليس لكي يمنعها من السقوط ، ولكن ما يكفي لتماسكها هو « تشابه جميع اتجاهات العالم فيما بينها » أى أن الوجود الذى يحيط بها متساو من جميع الجهات . « وحالة توازن الأرض نفسها ، لانه بالنسبة لشيء متخذ مكانه في توازن في وسط متضامن منسجم ، فلن يتعرض لا قليلا ولا كثيرا لأن يسقط من أى جانب ، وحيث أن مثل هذا الوضع ، هو وضع الأرض ، وبكونه غير قابل للسقوط ، فإنها سوف تبقى ساكنة » ص ١٠٩

والأرض التى نسكنها نحن ، كما يسكنها أناس آخرون مثلنا ليست هى كل الأرض . إنها جسم كبير (وهذا رأى ارخيلاوس) يحتوى ثلاثة أجزاء أو ثلاثة أراضى - الأولى : الأرض العليا - والثانية : أرضنا ، ونحن والآخرون - والثالثة : الأرض السفلى .

١ - الأرض العليا :

الأرض العليا هى الأرض المجردة ، النعيم الأراضى ، « الأرض فى ذاتها الخالصة » ، أنها توجد فى الجزء الخالص من العالم » ونحن لا ندرکها ولا ندرک . أنها توجد لأنه مثلنا فى هذا ، مثل إنسان يسكن فى منتصف المسافة فى قاع البحر ، وبما أنه يرى من خلال الماء - الشمس وبقية الكواكب ، فانه يتخيل البحر ، كأنه السماء ، وان ضعفه لا يسمح له اطلاقا أن يبلغ قبة البحر . كذلك نحن نسكن فى إحدى فجوات الأرض ، وتصور أننا نسكن فى أعلاها ، وأن الهواء

الذى يهب فوق رؤوسنا هو السماء ، لأننا نرى الكواكب تتحرك فى هذا الهواء ، ومن هنا أتى تصورنا أننا نسكن فوق سطح الأرض . ولكن إذا تمكنا أن نعلو ونرتفع بأنفسنا وفكرنا ، لتوصلنا إلى أن الكواكب تتحرك لا فى الهواء ، ولكن فى الاثير ، والاثير بالنسبة لهذه الأرض العليا هو كالهواء بالنسبة لأرضنا والهواء كالماء . فهناك إذن تدرج تصاعدى من الماء إلى الهواء إلى الاثير ، والسماء الحقيقية تطل على الأرض العليا - وهذه تطل على الأرض المتوسطة ، وبسكن هذه الأرض أناس شبيهون بنا ، وهذه الأرض تطل على البحار .

أما صورة هذه الأرض العليا ، فهى عبارة عن منطاد مزخرف بألوان منسجمة ، شبيه بكرات من الجلد منقسمة إلى اثنى عشرة قطعة ، وتميز بأرباعه بألوان تحتذيها الألوان الأرضية نفسها ، بل أشد جمالا وأبهى ، إنها جنة ذات ألوان أرجوانية وذهبية وبيضاء ناصعة بل أكثر ، إنها جنة ونعيم . ويبدو الذهب والفضة والعقيق وأحجار الصب والزمرد بكثرة . والفصول هناك أكثر اعتدالا من فصولنا ، والحيوانات أكثر وأجمل ومن أنواع أرقى من أنواعنا . والرجال هناك خلو من الأمراض ويعمرون أكثر منا . وحواسهم وعقولهم أهدأ وأذكى . كذلك يرون الشمس الحقيقية والقمر الحقيقي . وهم يعيشون فى معابد الآلهة ومع الآلهة ويواجهونهم دائما . فسعادة هؤلاء لا تفوقها سعادة .

وأما أين يسكن ناس هذه الأرض : فالبعض يسكن فى وسطها ، والبعض الآخر يسكن على حافة الهواء ، كما نسكن نحن على شاطئ البحر ، والبعض الثالث يسكن فى جزر يحيط بها الهواء من كل جانب ، وترتكز على الأرض الثابتة . هذه الجزر هى جزر السعادة والسعداء .

ب : الأرض المتوسطة :

إن على استدارة هذه الأرض العليا فجوات كبيرة على كل الأشكال وفي كل الأحجام ، وينصب منها الماء والبخار والهواء معا . ونحن نسكن في منطقة من هذه الفجوات تمتد من نهر الفاز إلى أعمدة هرقل . (وهذا رأى نجد شيئا له لدى لوقيس وديمقريطس وإنكساغوراس وأرخيلاوس ، والبحر الذى نعيش بجانبه يشغل فجوة من فجوات تلك الأرض . وهذا البحر ليس فيه شيء ، هو ملوحة كاملة ، وبسبب امتزاج الهواء والماء في الفجوات ، وفجواتنا واحدة منها كانت ألواننا غير زاهية ، لا كألوان الأرض العليا ، كما كانت أجوائنا ومعادننا وحيواننا بل ومشاعرنا وتفكيرنا - أقل بكثير من مثيلاتها في الأرض العليا . نحن أقل من كل وجه من أهل تلك الأرض العليا ومن أرضهم ، نحن بالنسبة إليهم ، كالماء بالنسبة للهواء ، وكالهواء بالنسبة للأثير .

١ - الأرض الداخلية .

ثم ينتقل أفلاطون بعد ذلك إلى وصف الأرض الباطنية . فيقول « أما عن مناطقها الداخلية ، في استمرار للتجاويف ، وهي مرتبة ترتيبا دائريا ، وفي عدد عظيم بالنسبة للكل » وهي أكثر عمقا وأكثر إتساعا من أرضنا ، وبها أيضا ممرات . ويتدفق الماء الغزير من بعضها للبعض الآخر ، وبها أنهار لا ينضب معينها ، وكذلك هناك أيضا أنهار عظيمة من نار ، وأنهار أيضا من طين . ومن هذه الأرض الداخلية يأتينا في أرضنا الماء والنار والطين . فبين أرضنا وبين هذه الأرض صلوات ، لذلك لأن الذبذبات التي تحدث في باطن الأرض هي التي تسبب إرتفاع المياه البنا وانخفاضها . وبين وهاد الأرض الداخلية ، واحدة تمتد من طرف الأرض إلى الطرف الأخير وهي أعمقها ، وهي التي أطلق عليها

الشعراء .. الترتار وإليها نصب ، ومنها تنبع كل الأنهار . والماء لا يجرد في الترتار قطرة ارتكاز ولا مجرى ، فمن الطبيعي اذن أن تكون له حركة تذبذب وتوج تجمله يرتفع وينخفض . وكذلك أيضا الهواء والرياح التي ترتبط به إذا هي تصاحب وتتبع حركة المياه عندما يحمل الى الجانب الأخر من الأرض وكذلك الهواء والرياح .

ومجاري المياه كثيرة ، ولسكن أهمها أربعة : أوقيانوس أو المحيط - وهو الذى يرسم مجراه أقصى الدائرة الخارجية : والنهر الثانى : هو الأشيرون ؛ وهو يقابل الأول ويمجرى فى عكس اتجاهه ، ومجراه يخرق مناطق قاحلة ، ويمجرى تحت سطح الأرض حتى يصل إلى بحيرة أشيروزياس . وهناك تذهب نفوس العامة من الموتى ، ثم تنجس من جديد نحو الأنواع الحيوانية فى دورة التناسخ ، بعد أن يسمح لها بإقامة مختلف مدتها طولا وقصرا . والنهر الثالث هو أمهر البرفليجتون : وهو يخرج فى منتصف المسافة بين النهرين الأولين ، وبالتقرب من النقطة التى ينبع منها يستقر فى رحبه منسعة ، تلتب منها نار حامية . ويكون منها بحيرة أعظم من بحرنا ، يفل فيها الماء والطين . ويكون مجراه الدائرى عند خروجه من هذه البحيرة كدرا مضطربا . ثم يتخذ - فى باطن الأرض مجرى حازونيا ، ويصل فى اتجاه مضاد حتى أطراف بحيرة أشيروزياس ، ولكن دون أن يختلط بمائها ، ثم يصب فى الجزء الأسفل من الترتار . وإن حمه لتلقى بشظاياها نحو سطح الأرض إلى الأماكن التى تستطيع أن تصل إليها . النهر الرابع : هو نهر كوكيت : وهو يجرى فى اتجاه النهر الثالث . ويمجرى فى بلاد ذات طابع هجى خفيف ، ويكتسى بلون مائل إلى الزرقة . وهذا النهر يكون بحيرة اينكس - وهو يصب فيها ، وبعد أن يصب منها ، يتخذ صفة مخفية ، فهو

يتوغل في باطن الأرض ، ويكون مجرى حلزونيا ، ويمجرى في اتجاه مضاد لنهر البريفلجتون . ويتقدمه الى جوار بحيرة اشيروزياس ، ويكون مرحلة دائرية ، يأتي هو أيضا ليصب في الترتار ، في اتجاه مقابل للبريفلجتون .

هذه هي توزيع الأرض الداخلية ، وإلى تلك الأرض تصل أرواح الموتى . وهنا يربط أفلاطون بين الطبيعة وما بعد الطبيعة ، بين تكوين الأرض الثلاثية وبين خلود النفس . يصل الموتى الى ديار هادس ، وكل معه قرينه المكلف به ، حيث يحاكمون ، حتى أولئك الذين كانت حياتهم جميلة وقديسة ، الفلاسفة والحكماء والمتطهرين .

وهؤلاء يرفع عنهم الإصر والأغلال ، فينطلقون الى حياة الالهة جميلة ، أما من كانت حياتهم « وسطا » فيأخذون على قوارب الى الأشيرون ! وهناك يقيمون ويتطهرون أما الأشرار ، فإلى الترتار ، الى الهوة السحيقة ، حيث لا يخرجون أبدا ، بل يقيمون في جحيم سرمدي . أما من كانت ذنوبهم أقل ، فإنهم أيضا يلقون في الترتار . ولكن بعد مدة معينة ، يصعد المذنبون بهم ثانية ، فيقذف بالسفاحين نحو نهر كوكيت ، ويقذف بمن هم أقل ذنوبا نحو مجرى نهر البريفلجتون ، وعندما يصلون الى ارتفاع بحيرة اشيروزياس ينادون بأعلى صوتهم ضحاياهم ، وبطلبون منهم المغفرة ، فان أجابوا ، فإن ذلك يكون خاتمة عذابهم ، وإذا لم يجابوا ، أعيدوا في العذاب ثانية .

وينتهي سقراط الى أن « الخلود للنفس » وأن علينا أن نشارك في « الفضيلة التي تقوم على الفكر » لنضمن الخلود في صحبة الآلهة ^(١) .

(١) قام بعمل هذا التلخيص الدكتور علي سامي النشار عن كتاب :

Palton

O E U V R E S C O M P L E T E S

Tom IV - , I re Partie

Texte Etabli et Traduit

Par

LEON ROBIN

(طبعة باريس عام ١٩٣٤)

تعليق الاستاذ شامبرى

الحجة

نحن فى فليونى احدى مدن البلوونيز حيث كان يعيش ، كما كان يعيش فى طيبة ؛ جماعة صغيرة من الفيناغورين ، يحسون ميلا شديدا نحو حلقة سقراط الاثينى . وجاء فيدون الايليسى الذى كان قد شاهد موت سقراط . والذى كان يمر بمدينة فليونى ؛ جاء الى حلقة الفيناغورين التى كان له فيها بعض الاصدقاء . وقد سألهم أحدهم ؟ ويدعى ابشكرات ؛ عن اللحظات الأخيرة لسقراط فقال إن كل ما نعرفه عن ذلك هو أنه حكم عليه بالموت وأنه لبث فى سجنه وقتا طويلا . لماذا ؟ فقال فيدون : ذلك أنه فى اليوم السابق للحكم دشن مقدم السفينة التى يبعث بها الاثينيون إلى ديلوس فى كل عام احياءا لذكرى انتصار تيزيه على المنوتور - والقانون يمنع تنفيذ حكم الموت فى محكوم عليه به حتى تعود السفينة .

فاستطرد ابشكرات : قل لنا الآن من هم أولئك الذين حضروا يومه الأخير .

— هؤلاء هم : ابولدور وكريتون وابنه كريتوبول وهرموجين وايجين وإيشين وانتستين وتسيب ومنيكسين وكلهم اثينيون ومن الأجانب سيمياس

(١) قام بترجمة هذا الفصل الأستاذ عباس الشربيني وراجعته الدكتور على سامى النشار .

الطبي وسبيس وقال دوندس وأخيرا اقليدس وتريسون الميفارى . وكان أفلاطون مريضا . أما أرسنيب وكيومبروت فكانا موجودين في الجحينا .

كنا نجتمع كل يوم في سجن سقراط ، ولكن عندما علمنا بوصول السفينة ، فقد حضرنا هناك في اليوم التالي لذلك الصباح العظيم . وكان سقراط مع زوجته اكسانيب التي أخذت عندما رأنا ، تطلق الصراخ والشكوى . وكلف سقراط من يعيدها إلى البيت وبدأ الحديث ، وكانت القيود الحديدية قد رفعت عنه منذ هنيئة . وأوحت إليه اللذة التي أحس بها هذه الفكرة بأن اللذة وضدها أي الألم يتتابعان ، كما لو أنهما مرتبطان معا . وقال : لو أن ايسوب لاحظ ذلك لآلف أقصوصة في هذا المعنى .

فقال سبيس : إن ذلك يذكرك ما سألتني ايفينوس عن الفكرة التي جعلتك تضع أقاصيص ايسوب في ثوب شعري . فاستطرد سقراط :
أجبه بأنى فعلت ذلك تبعا لأمر جاءني في الحلم ، وبلغه سلامى وقل له أن يتبعنى بأسرع ما يمكن . وسوف يوافق على ذلك ، إذا كان فيلسوفا ، ومع ذلك لن يلزم نفسه بذلك .

سأل سبيس : كيف توفق بين اثبات هذين القولين : بأنه غير مسموح بالآلا يقتل الإنسان نفسه : ومن ناحية أخرى أن الفيلسوف مستمعد أن يتبع ذلك الذى يموت ؟

فقال سقراط : ذلك أننا في هذه الدنيا كأننا في مركز لا يسمح لنا بالتحول عنه دون إذن الألهة الذين أقامونا به ، ولكي عندما تهبين ساعة الموت ، فإن الفيلسوف لا يغضب لأنه يرجو أن يمجى في العالم الآخر آلهة آخرين خيرين أيضا وأناسا خيرا من أولئك الذين في الدنيا .

وفي هذه اللحظة تدخل كريتون ، وأنذر سقراط ألا يتكلم كثيرا . لأن من يجتهد بقاوم فعل السم . ولم يأبه سقراط بهذا التحذير . ولكن هذه المقاطعة للحديث كانت فاصلا قصيرا يقصد به الإشارة الى أن المناقشة الحقيقية ستبدأ وشيكا .

ماهدف الفيلسوف ؟ أن يتخلص من الجسد ما أمكن ، لأن تشتت الأفكار الذى يسببه الجسد يضايق النفس فى البحث عن الحقيقة . وأن الجسد ينف عقبة فى سبيل رؤية الخير فى ذاته والجمال فى ذاته وكل الجواهر الأخرى . ولا يستطيع أن ندركها الا بالفكر وحده ، الفكر الخالص ، بحيث أنه ينبغي انتظار الموت لى يستطيع النفس وهى المنفصلة عن الجسد ، أن تباه الحقيقة كاملة . والفيلسوف يخطئ . إذن إن خاف الموت بعد أن تمرس طول حياته على أن يتخلص من جسده أى باختصار ، بعد أن تمرس على الموت .

فاستطرد سيبس : إن هذا قول محكم ولكن معظم الناس لا يعتقدون أن النفس توجد أيضا عندما تنفصل عن الجسد . إن الأمل الجميل والمظيم الذى نتحدث عنه يتطلب أن يؤسس على براهين متينة .

فقال سقراط : لنفحص المسألة من أساسها . هناك تقليد قديم يقول إن النفوس التى تترك هذا العالم توجد فى هادس ومن هناك تعود إلى هنا . وإذا ما طبقنا بحثنا عن النفس ، على كل ما هو حى ، فانا نقرر أن الشئ يولد من ضده ، الأكبر يولد من الأصغر ، والأصغر من الأكبر ، والجمال من القبح ، والقبح من الجمال والنوم من اليقظة ، واليقظة من النوم . وأنه على هذا المنوال تولد الحياة من الموت والموت من الحياة . وهذا التولد الأخير يشاهد كل يوم ، ولـكننا لا نرى الآخر ذلك الذى يأتي من الموت إلى الحياة ، ولكن ، إن لم تكن الطبيعة

عرجاء ، يجب أن تقبله أيضا . وإذا كان التولد في الواقع يتساوى من ضد إلى
آخر ويتم فقط في اتجاه واحد ، من ضد إلى ذلك الذي يواجهه ، ولا يحدث
أبدأ العكس ، فإن كل شيء ينتهي إلى الحالة ذاتها . ويتوقف التولد وكل شيء
ينتهي إلى الموت .

يؤكد هذا الإثبات بالاضداد نظرية التذكر ، فالتعلم هو تذكر والبرهان
أنه عند ما يخبر الناس ، فانهم يكتشفون بأنفسهم الحقيقة عن كل شيء ، ذلك
أنهم يكونون عاجزين عن ذلك ، إذا لم يكن لديهم العلم في أنفسهم . ولأجل أن
يتذكر شيئا ما يلزم أن نكون قد علمناه من قبل ، وحيث أن عندنا المناسبة شيء
ما نتذكر شيئا آخر ، فثلا عندما يستدعي منظر المطف منظر الذي يرتديه ، فإن
هذا هو ما نطلق عليه التذكر . وعندما نرى حجرجين متساويين ، فانا نهمك
عليهما بذلك بمقارنتهما بالمساواة المطلقة التي ينشأها دون أن يباهاها أبداً .
وينبغي إذن أن تكون لدينا معرفة بالمساواة المطلقة قبل أن نحس بالأشياء
المحسوسة لنستطيع أن نقول ، فيما يخص المساواة ، انها أقل من المساواة المطلقة .
والأمر كذلك فيما يخص جميع الأفكار المطلقة ، الخير المطلق ، الجمال المطلق .
والحواس عاجزة عن إمدادنا بهذه الأفكار . فينبغي إذن أن تكون نفوسنا قد
حصلتها عن وجود سابق وهي متكاملة .

ومع ذلك لم يقتنع سيمياس ولا سيبس . وهما يسلان بأن نفساً قد وجدت
قبل مولدنا ، ولكن يبقى أن نبين أن النفس توجد أيضا بعد الموت - فأجاب
سقراط: لديكم البرهنة اذا ما مزجتم دليل التذكر بدليل الأضداد . وفي الواقع
إذا لم يمكن أن تولد النفس الا مما هو ميت ، فينبغي بالضرورة أنها توجد بعد
الموت حيث أنها يجب أن تعود الى الحياة .

وحيث أن الطيبان كانا لا يزالان لدهما الشكوك ، فقد عزز سقراط الدليلين الأولين بدليل ثالث مأخوذ من بساطة النفس . فالمتى ليس سوى تحليل مختلف العناصر لأشياء مركبة ، ولكن الأشياء البسيطة ، مثل الجواهر ، غير قابلة للتحلل ، والنفس تنتمي الى نوع الجواهر .

وفوق ذلك ان النفس هي التي تأمر والجسد هو الذي يطيع وبذلك فان النفس تشبه الاله الذي خلق ليأمر ، والجسد يشبه ما هو ميت وخلق ليطيع . ومن هنا ليس من الطبيعي أن يتحلل الجسد وأن تكون النفس غير قابلة للتحلل أو شيئاً قريباً من هذا ؛ وإذا ما انفصلت عن الجسد أثناء الحياة ، يمكن الاعتقاد أنها تذهب الى ما هو إلهي وسوف تعيش مع الآلهة . وبالعكس أن النفس التي تبقى متصلة بالجسد فانها تنسحب الى وراء نحو العالم المنظور . وتحوم حول المقابر في صورة شبح ، وترجع الى أجساد حيوانات ترتبط بطبيعتها بالنفس . والنفس ذات الفضيلة المتوسطة تعود في طرز اجتماعية ورقيقة مثلاً . ونفوس الفلاسفة الحقيقيين وحدهم يدخلون في أنواع الآلهة . والفلسفة نبين لهم أن شهادة الحواس مليئة بالأوهام ، وأن كل لذة وكل ألم يقوى ربط النفس بالجسد ويجعلها شبيهة به ويجعلها تعتقد أن ما يقول الجسد هو الحق . وتبقى هكذا متصلة بالمدوى بالجسد وعندما تخرج منه فانها تسقط من جديد وبسرعة في جسد آخر ، وتحرم من كل ما هو إلهي ونقي وبسيط . ولهذا الأسباب يكون الفلاسفة معتدلين وشجعاناً بدلاً من أن يكونوا كذلك على طريقة العامة الذين لا يكونون شجعاناً الا لفنادي شراً ما . والنفس التي تعيش هكذا في انفصال عن الجسد لا تتحشى ، اذا ما تركته أن تذروها الرياح ، كما يعتقد ذلك العامة .

وأغضب هذا الكلام صمت طويل ، واستغرق كل واحد من الحاضرين في

التفكير فيما قيل . ولكن سقراط لاحظ أن سيمياس وسيبيس ينساران فيما بينهما ، فسألها : اذا كان لديهما شيء يقولانه بخصوص ما قدمه من برهنة .

فقالا : نعم ، كل منا لديه اعتراض ينبغي أن يعرضه عليك . وقال سيمياس : واليك اعتراضى . يمكن تشبيه النفس بتآلف انغام القيثارة فالجسد يتوتر ويبقى بواسطة الحر والبرد والجفاف والرطوبة . والنفس انسجام وتآلف هذه العناصر . وإذا كانت النفس انسجاما ، فيجب أن تهلك مثل الانسجامات الأخرى الموجودة فى الأصوات وفى أعمال الصنائع ، تهلك أيضا قبل عناصر الجسد .

وقبل أن يجيب سقراط ، دعا سيبيس أن يعرض أيضا اعتراضه فقال سيبيس : انى مثلك مقتنع بأن نفسنا كانت موجودة قبل مولدنا ولكنها لا توجد دائما بعد الموت ، والنفس فى رأى أكثر دواما من الجسد ، ولكنها ليست خالدة كذلك . ويمكن تشبيهها بنساج قد ابلى عددا عظيما من الملابس الذى صنعها لنفسه والذى يموت بعدها ، ولكن قبل الثوب الأخير الذى لبسه . وهكذا يمكن للنفس أن تبلى بضعة أجساد ، وأن تموت قبل الجسد الأخير الذى نسجته . ومن هنا يكون الانسان الذى يواجه الموت بثقة ، مجنوننا لأنه يمكن أن تهلك نفسه مع جسده .

إن رصانة هذين الاعتراضين خوفت السامعين الذين خشوا - وهم يرون حجج سقراط طرحت أرضا ، ألا يصل إلى تبرير ثقته فى حياة أسعد . وحاول سقراط فى بادى الأمر أن يعيد لهم الثقة فى قيمة البرهنة . ولذلك وجه الخطاب لفيدون الذى كان يجلس عند قدميه وبين له إن البرهنة الزائفة ينبغي ألا تنقلب صفة سطائية ، وأنه إذا أخطأ الانسان ، فينبغى ألا يلوم إلا نفسه ، وعجزه لا البرهنة . ولذلك طلب إلى سيمياس وسيبيس أن يرقبا برهنته بعناية لتفادى الخطأ .

وقبل أن يشرع سقراط في المناقشة الخامسة ، سأل المعارضين إذا كان
 يسلمان بنظرية التذكر ووجود النفس قبل مولدنا ، فأعلن الاثنان أنها مقتنعان
 بها . وحينئذ عندما هاجم أولا سيمياس ، لم يجد أية مشقة في أن يجعله يتناقض مع
 ذاته ، لأنه كيف يثبت أن النفس بكونها انسجاما ، يمكن أن توجد قبل العناصر
 التي تتكون منها ؟ ومع ذلك يمكن اثبات - بطريقة أخرى - أن النفس ليست
 انسجاما . فهناك درجات للانسجام تبعا ، لأن العناصر التي تصدر عنها تكون
 منسجمة قليلا أو كثيرا ، ولكن ليس هناك درجات في النفس ، فكل نفس
 هي بالضبط ما تكونه نفس أخرى . وفوق ذلك فانا نقول : إن بعض النفوس
 فاضة وأخرى خبيثة ، وإذن فانا نسلم بأن الفضيلة تناسب والانسجام ، وأن الرذيلة
 تنافر وشذوذ ، وذلك هو عكس مقدماتنا وبدون التسليم بأنه لا توجد نفس
 أكثر فضيلة أو أكثر رذيلة من نفس أخرى ، فاذن لا تكون النفس انسجاما ،
 وأخيرا إن النفس هي التي تأمر ، وإن الجسد هو الذي يطيع ، فإذا كانت اثلافا
 فاتها تتبع العناصر التي تتألف منها بدلا من أن تتسلط عليها .

بقيت قضية سيبيس - وهي أشد صعوبة أن ندحضها - لأنها تتطلب تحقيقا كاملا
 عن أسباب الكون والفساد وبهذه المناسبة بدأ سقراط يقص تجاربه الخاصة فقال :
 في شبابي كنت اتساءل مع الطبيعيين القدامى : ما هي عال الأشياء مثلا . إذا كان
 البرد والحر هما القوى التي شكلت العالم ، وإذا كان الدم أو النار أو الهواء هي
 علة عقلية . ولكن هذه الأبحاث بدلا من أن تثير السبيل أمامي ، ألقت بي في
 حيرة كبيرة لدرجة أنني تبينت عجزي عن متابعتها . وذات يوم عندما سمعت من
 يقرأ في كتاب لانا كساجورس أن العقل هو علة الأشياء جميعها ، تحمست لهذا
 الكشف . وبدأ لي أن العقل لا يمكن أن ينظم الأشياء إلا على خير وجه ،
 وفكرت في أن أنا كساجوراس سوف يفسر بذلك كل شيء ، ولم يحدث من ذلك

شئ. وبدلا من أن يبحث عن المال الحقيقية على أحسن وجه ، فانه يبحث عنها في الهواء وفي الماء وفي الأثير ، ويمزج كون الوجود بأسباب الوجود المادية . وهذا كما لو أننا نقول إني جالس هنا ، واتحدث معكم ، لأن لى عضلات وعظاما أو صوتا ، بدلا من أن نقول ذلك لأننى حكمت بأنه الأحسن .

وكذلك غيرت الطريقة وبجئت عن العلة في المثل ، مثال الخسيف في ذاته ومثال الجمال في ذاته . وأن الأشياء المحسوسة لا تكون خيرة ولا جيلة ، إلا لأنها تشارك في الخير في ذاته وفي الجمال في ذاته ، وبالمثل بالنسبة للعظيم والصغير والمهايات الأخرى . وإذا ما سئلت عن علة شئ جميل ، أجب ببساطة أنها مثال الجمال واستبعد أى أجابة أخرى . وإذا ما سئلت لماذا يكون سيمياس أكبر من سقراط وأصغر من فيدون ، أقول إنه الكبير الذى فيه هو الذى أكبر من الأصغر الذى يكون في سقراط ، وإنه الصغير الذى فيه هو الذى يكون أصغر من الكبير الذى لدى فيدون . لأن ذلك لا علاقه له بشخصية سيمياس وسقراط وفيدون ، وأنا نرى بهذا المثل ، أن المثليين يمكن أن يتواجدوا مما في نفس الموضوع بالرغم أنهما لا يمكن أن يمتزجا أحدهما بالآخر . وهكذا لا يمكن للكبير أن يكون أبداً كبيراً وصغيراً في وقت واحد ، والكبير الذى فينا لا يقبل الصغير . وأى ضد لا يمكن أن يصير ضده ، ولكن إما أن ينسحب وأما أن يتلاشى .

وهنا أعترض أحدهم بأننا قد سلمنا من قبل بأن الأضداد تولد من الأضداد فأجاب سقراط : ذلك أننا كنا نتكلم عن أشياء لها أضداد ، أما الآن فأننا نتكلم عن الأضداد ذاتها أى عن الماهيات . ومن الواضح أن هذه الأضداد المجردة لا تنفى بعضها البعض فحسب ، ولكن أيضا كل الأشياء التى دون أن تكون أضدادا ، بعضها لبعض الآخر ، تتضمن دائما أضدادا ، ولا تقبل أيضا مثال الضد المثال

الذى يكون فيها ، والذى يتلاشى عند الاقتراب منه أو بدع له المكان . وهكذا العدد الثلاثة الذى ليس هو العدد الفردى المجرد ، ولكنه الذى يتضمن مثال الفردى ، لن يصير أبدا زوجيا طالما هو يبقى ثلاثة . وبالمثل النفس التى تدخل فى جسد ما ، وتجلب له الحياة دائما ، لا تقبل أبدا الضد لما جلبته ، وهو الموت ، فهى خالدة إذن وبالتبعية ، غير قابلة للهلاك .

ونتيجة الخلود أنه ينبغي العناية بالنفس ليس فقط لفترة هذه الحياة . ولكن لكل الزمن المستقبل ، ويجب أن نجعلها خيرة ما أمكن ، لأن النفوس تحاسب بعد الموت وتعامل المعاملة التى كانت تستحقها أثناء الحياة . فالنفوس المثقلة برذائل الجسد تهيم وقتا طويلا قبل أن تصل المقر الذى هى لها ، كما أن النفوس النقية تقودها الآلهة وتتجه مباشرة إلى المقر الذى ينتظرها .

وبهذه المناسبة عرض سقراط فى أسطورة الفكرة التى اتخذها عن الأرض والأماكن السفلية حيث يقيم الموتى . فالأرض ككروية وتنقسم إلى كثير من التجاويف شبيهة بتجويف البحر الأبيض المتوسط الذى نعيش على شواطئه ، ولكن فوق هذه التجاويف التى يسكنها الناس توجد أرض أكثر صفاء تقع فى السماء الصافية ، فى الأثير حيث توجد النجوم . وهى أشد برقا وأكثر غنى فى مجموعها وفى كل أنواع الجمال من أرضنا .

وكل تجاويف أرضنا تتصل فيما بينها بقنوات سفلية مليئة بالماء . إذ توجد تحت الأرض أنهار عظيمة تصب فى وهدة هائلة هى الترتار ، لتخرج منها بعد ذلك . وإن ما يجعل كل الأنهار تخرج من هذه الوهدة وتسقط فيها مرة أخرى . ذلك أن مياهها عندما لا تجد فيها لا قرارا ولا مستقرا ، تتذبذب تارة إلى أسفل وتارة إلى أعلى وحيث تكون البحيرات والبحار فوق سطح الأرض . ومن

بين هذه الأنهار يوجد أربعة أنهار رئيسية : المحيط الذى يحيط بالكرة الأرضية ،
واشيرون الذى يصب فى بحيرة اشيروزياد حيث تتجه معظم نفوس الموتى ، ومن
ثم تعود لتولد من جديد بين الأحياء ، ونهر البيريفليجتون وأخيرا نهر الكوكيت
ويصب الإثنان أيضا فى بحيرة اشيروزياد .

وبعد الحساب يعبر الموتى الذين ساروا فى الحياة سيرة متوسطة بين الرذيلة
والفضيلة إلى نهر الأشيرون ليصلوا إلى بحيرة اشيروزياد حيث يتطهرون . أما
المجرمون العتاة باعتبار أنهم لا يمكن تطهيرهم فيلقى بهم فى التترار ومنها لا يخرجون
أبدا . وأولئك الذين ارتكبوا معاصى عادية ولاكنهم ندموا عليها واستغفروا
فيلقون فى وهدة التترار ، ويقون فيها عاما ، ثم يخرجون منها إما عن طريق نهر
الكوكيت وإما عن طريق نهر بيريفليجتون ، ليصلوا إلى شواطئ بحيرة
أشيروزياد . وهناك ينادون فى صرخات عظيمة أولئك الذين أساءوا إليهم ، فإذا
مأفوا عنهم ، فأنهم يدخلون فى بحيرة أشيروزياد حيث يرون نهاية آلامهم . وإلا
فان عقابهم يستمر حتى تلين لهم قلوب ضحاياهم . أما أولئك الذين ساروا فى
الحياة سيرة القديسين ، فأنهم على العكس يذهبون ليسكنوا الأرض النقية ، ونفوس
الفلاسفة لها منازل أجل من ذلك أيضا . وهذا ما ينبغى أن يطمئن الفيلسوف
الذى زوال الاعتدال والعدل .

والا انتهى سقراط من الكلام سأله كريتون إذا كان لديه بعض التوصيات
لكى يؤديها له . فأجاب : إعنى بنفسك ، وليس لدى شيئا آخر أطلبه منك -
كيف ينبغى أن ندفك ؟ فقال : كما تريدون . إن كريتون المسكين يتصور أنى ذاك
الذى سوف يراه بعد قليل فى هيئة جثة . عليكم اقتناعه بأنى لن أبقى هنا ، عندما
أموت . ولكنى سوف أذوق حظ السعداء .

وحينئذ خرج سقراط ليستحم ليوفر على النساء مشقة غسله بعد موته. وأحضروا إليه أطفاله وأقاربه ، فتحدث إليه بعض الوقت ثم عاد إلى أصدقائه . ولكن في نفس الوقت تقريبا تقدم خادم الأحدى عشر لينبهه أن قد حانت ساعته وامتدح رقه وصبره سبحانه . ثم استدار ليبيكي . فودعه سقراط وهو يشيد بعليته وطلب السم ولفت كريتون نظره أن الشمس ما زالت فوق الجبال وأنه يستطيع أن يؤجل وينتظر كالآخرين ، اللحظة الأخيرة . فأجاب : ولن أكسب شيئا من الانتظار وسوف أكون سخرية في نظر نفسي» وأحضرت الكأس فتناولها سقراط في بشاشة كاملة ، وسأل إذا كان يستطيع أن يقدم جرعة لأحد الآلهة ، فأجابه الرجل الذي كان قد أحضر السم : بأنه لم يعصر إلا الفدر الضروري . وحينئذ شرب سقراط الكأس .

أخذنا جميعا في البكاء والعيول ، وأطلق أبولودور بصفة خاصة أنينا يعزق القلب . فقال سقراط : ماذا تفعل ؟ إنى إذا كنت ابعدت النساء ، فذلك لكي اتفادى مثل هذا النحيب الذى ليس في محله « ويدو أن ساقيه ثقلت ، فقد اضطلع على ظهره . وشيئا فشيئا ماسكت البرودة ساقيه ثم أسفل بطنه ، وعندما أحس سقراط بدنو أجله قال لكريتون : « نحن مدينون بدين لاسكليبيوس لا ننسى ذلك » وسأله كريتون هل لديه وصية أخيرة . فلم يجب وبعد لحظة إنتفض انتفاضة . فكشف الرجل وجهه ، لأنه كان قد غطي رأسه وكانت عيناه ثابتة ، فأغلق كريتون فمه وعينه .

هذه هي يا اشكرات ، نهاية صديقنا ، خير الرجال وأكثرهم حكمة وعدلا .

موضوع فيدون

هل تعتبر فيدون - كما يؤيد ذلك برنت في مقدمة الطبعة التى أصدرها

(الطبعة الثانية ١٩٣١) القصة الأمتية لما حدث ولما قيل في اليوم الذى شرب فيه سقراط السم . يبدو حقاً أن من المحتمل أن عدداً معيناً من التفاصيل المتصلة باللحظات الأخيرة لسقراط هي تفاصيل صحيحة ، جمعها أفلاطون من أفواه أولئك الذين شاهدوها . ومن المحتمل أيضاً أن الاستاذ تحدث عن الخلود مع مريديه . ولكن كيف نصدق أن الموضوع قد عولج في مثل ذلك اليوم ويمثل هذا التوسع وبمنهج كامل وفي تتابع بارع ؟ إن فيدون لم يكن ارتجالياً ، ولكن تأليفاً ألفه بعد صبر طويل وتفكير عميق ، فيلسوف وكاتب عبقرى . ومن ناحية أخرى كيف استطاع سقراط الذى كان في كتاب احتجاج سقراط قليل الثبوت في موضوع الخلود ، أن يثبت بعد وقت قصير أن النفس هي بالتأكيـد خالدة ؟ وأخيراً كيف تنسب إليه نظرية تركز على وجود المثل التى أثبت أرسطو بوضوح أنها نظرية أفلاطونية خالصة ، وإذا كان هناك مؤلف يحمل طابع أفلاطون فهو فيدون . ويمكن القول أيضاً إن كل الفلسفة الأفلاطونية مركزة فيه .

الموضوع في الواقع مركب جداً بالرغم من أن وحدته ظاهرة للعيان . وفي المبدأ يثبت سقراط شيئين : أحدهما أننا وجدنا في هذه الحياة بارادة الآلهة ، والآخر أنه ينبغي على الفيلسوف أن يتطلع إلى ترك هذه الحياة . وحيث أن هذين الرأيين ظهرا متعارضين لسبيس ، فقد راح سقراط بذلك يؤكد أن الفيلسوف الحق ينبغي عليه أن يواجه الموت وأنه يستطيع أن يؤمل في حياة سعيدة في العالم الآخر . هذا هو الباعث المميز الذى سوف لا نغفله أبداً .. لماذا لا يخشى الفيلسوف الحق الموت ؟ وذلك لأنه يخاصه من الجسد الذى هو عقبة للنفس في بحثها عن الحقيقة . ولكن لى يستطيع الفيلسوف الذى تخلص من الجسد أن يصل إلى الحقيقة بنفسه وحدها ، يجب أن تكون النفس خالدة . وإليك كيف

سار سقراط في إثبات خلود النفس - إن هذا الإثبات لا يتم إلا لتحقيق أمنيته
واسكنه كان من الأهمية في ذاته لدرجة أنه يشغل المكان الرئيسي وإن الكتاب
يبدو أنه ألف فقط لهذا الغرض . وبعد أن يتم الإثبات ، يستخلص منه سقراط
النتائج الأخلاقية ، الأخيار سيجدون جزاءهم والاشرار سيعاقبون العقاب في
العالم الآخر - ولأجل أن يعطينا فكرة عن هذا العالم الآخر وعن مقام النفوس
فيه ، يعرض في صورة أسطورة رأيه عن الأجزاء الثلاثة للأرض . الأرض
النقية العليا والأرض التي نسكنها والأرض السفلية . وأنا لنرى كيف أن هذه
الموضوعات الثلاثة : الخلود والجزاءات بعد الحياة الأرضية ، ووصف الأرض
التي ترتبط فيما بينها برباط وثيق جداً ، لدرجة أن تركيب المواد لا يمنع وحدة
الكتاب من أن تبدو واضحة وضوحاً تاماً .

البرهنة على الخلود

ما قيمة الحجج التي تثبت الخلود ؟ الحجة الأولى . حجة ، الاضداد ، قد
هوجمت هجوما شديدا منذ المصور القديمة - أليست الاضداد هي أشياء مجردة
خالصة ؟ هل توجد في الحقيقة ؟ وإذا ما وجدت حقيقةً ، هل يمكن القول إن
بعضها يتوالد من البعض الآخر ؟ هل يمكن أن تثبت عقليا أن القبح ينشأ عن
الجمال والجمال عن القبح . وعندما يموت إنسان أو نبات ، فإن البذرة التي تعطي
الحياة لإنسان آخر أو لنبات آخر هي شيء حي لا شيء ميت . فالذي يموت
هو ميت ، ولا يعود للحياة .

وحجة التذكر تثير أيضا الكثير من الاعتراضات . في أي من تلك الحيوانات
السابقة إستقت النفس معرفة المساواة في ذاتها والخير في ذاته ؟ ولماذا لم تحتفظ
إلا بذكرى تلك الأفكار المجردة ، ولماذا فقدت كل ثمرة تجاربها الماضية ؟ مني

يقال إن هذه التجارب تنيقظ نتيجة لإختبارات محكمة ، كما ثبت ذلك فى كتاب مينون ، مثل العبد الشاب الذى توصل إلى الطريقة لتضعيف المربع - وفى الحقيقة إن سقراط الذى كشفها له ، ولم يكن بالعبد حاجة لتذكر أى شىء منها : ذلك أن الأشكال التى رسمها سقراط جعلت الأشياء واضحة أمامه ، وأول من أثبت القضية فمل ذلك بدون أية مساعدة الاستدلال المطبق فى الموضوع . وهكذا يربط أحدهما بالآخرى ، فإن البرهنة على خلود النفس بواسطة التذكر تدع المجال للشك لدى مستمعي سقراط بالذات .

ولهذا السبب يبدأ البحث من جديد . وهذه المرة يكون البحث أكثر عمقا ، ويرتكز على نظرية المثل وهنا يعرض أفلاطون كل الحيل لجدل بارع ومحكم ويجب أن تقر ، إذا ما سلطنا معه بالوجود الحقيقى للمثل الثابتة الدائمة ، أن النفس التى تشترك معها يجب أن تكون غير قابلة للهلاك مثلها ، ولكن إذا كانت المثل لا توجد خارج نفسنا ، وإذا لم تكن سوى تصورات فيثاغورية أعطاها أفلاطون الحياة ليفسر العالم ، وليعطى أساسا للمعرفة فإذا بقى من برهنته ؟ وأى شىء يمكن أن نعارض به حجج خصومه من أتباع زينون وأبيقور ، التى جمعها أبوكرس وقيمها فى الكتاب الثالث من ديوانه ؟ لا يبقى سوى الاعتراف بهجزنا من إثبات الخلود بوسائل إنسانية . ولهذا السبب فإن المسيحية باقرارها الخلود ضمن معتقدياتها ، جعلته موضوعا للإلهام .

طبيعة النفس عند أفلاطون

إن النفس الانسانية باعتبارها جزءا من نفس هذا العالم ، هى مثالا ليست خالدة فحسب بل أزلية - ولم يخطر ببال أفلاطون أبدا أن النفس يمكن أن تتخلق من لا شىء ، ولم يخطر ببال أى فيلسوف يونانى أن العالم قد نشأ من العدم . إن

مثل هذا التصور ضد مبدأ أن جملة القوى ثابتة في الطبيعة - ولكن يبدو أن أفلاطون قد غير بعض الشيء في الرأي الذي اتخذته عن النفس في فيدون . النفس بسيطة وهذه البساطة هي واحدة من الحجج التي تمجدها لأجل خلودها ، وفوق ذلك إن الحب والرغبات والخوف التي تثقل تأمل النفس ، ترتبط بالجسد ، وعلى العكس في كتاب الجمهورية الذي يحتمل أن يكون سابقا لفيدون ، وفي فدر وفي تيمائوس التي هي لاحقة له . تنقسم النفس الى ثلاثة أجزاء . جزء عاقل ، وجزء غضبي ، وجزء شهوى . وفي فيلابوس يعلن في جلاء أن كل الشهوات أصل في النفس ، حيث أن البدن عاجز بنفسه عن توليد أى أحساس . كيف نوفق بين هذين المعتقدين المختلفين ؟ ومنذ عهد سبسيب وزينوكرات الحليفيين المباشرين لأفلاطون في الاكاديمية ، كان بعض الافلاطونيين يظنون أن النفسين السفليتين فانيتان . وظن آخرون على العكس ، أن كل النفوس ، حتى النفوس الأولية للنباتات ، كانت خالدة . وهل يجب ، لكي نبعد التعارض ، التسليم بأن الخلود لا يختص إلا بالعقل ؟ ولكن لا توجد فترة واحدة عند أفلاطون تكون النفس فيها متضمنة (العقل) وحده وتكون منفصلة عن الأجزاء الأخرى . وتحمل الصعوبة في يسر إذا سلمنا مع أرثر هند (في كتابه مقدمة لفيدون) أن الأنواع الثلاثة للنفوس ليست في الحقيقة سوى أنواع مختلفة ، ولكنها فقط ثلاثة حالات لفاعلية النفس في ظروف مختلفة . وأن النوعين السفليين نتائج ربط النفس بالجسد . وعملياتها تتوقف عند انفصال النفس عن المادة . وفي فيلابوس تتحدد الشهوات في النفس التي هي مركز الشعور ، وفي فيدون تتحدد في الجسد لأنها تتولد من علاقة النفس بالجسد . والشهوات تتعلق بالجسد لأنها لا يمكن أن تولد بدون الغلاف الجسدي ، وتتناق بالنفس لأنها لا يمكن أن نحس إلا عن طريق

النفس . هذه الاختلافات التي نلاحظها في مؤلفات أفلاطون المختلفة لا تأتي إذن عن اختلاف في المذهب ، ولكن عن وجهة النظر التي يتخذها الفيلسوف .

فلاور جوهرى أو شخصى

وهناك مسألة أخرى تعرض في موضوع خلود النفس وهذا الخلود هل هو جوهرى أم شخصى ؟ . فإذا أخذنا بالحجج التي قدمها أفلاطون فإنها لا تثبت إلا الخلود الجوهري . فالحجة الأولى وهي حجة توالى الأضداد تلخص في أنه إذا كان كل شيء يجب ألا يستقر في الموت ، فإن كم الجوهر الحيوى ينبغي ألا يحدث فيه أى نقص . ولكن لا يوجد هنا ظل لدليل أن الحيوية تدوم في الشخص ذاته . أما بالنسبة لحجة التذكر فإن لغة أفلاطون تبدو وكأنها تشير إلى أن النفس كانت موجودة في حالة فردية قبل المولد . ولكن ذلك لا يدخل البتة في مبدأ النظرية . والحقائق الأولى هي خير متصل بالنفس بصفة عامة . ولكن لا شيء يثبت لا في فيدون ولا في فدر ولا في الجمهورية أن النفوس لا تمتص ثانية في النفس السكلية ، حيث تفقد النفوس الشعور بحياتها الفردية .

وبالرغم من أن الحجج الميتافيزيقية لا يمكن أن تذهب فيما وراء الخلود الذاتي ، فقد اعتقد أفلاطون في ثبوت شخصية النفس المنفصلة عن الجسد . وأن ما يثبت ذلك هي الجزاءات التي تنظر النفس في العالم الآخر ، والتي لا يكون لها معنى إذا لم تحتفظ النفس بذكرى سلوكها أثناء الحياة .

الاضطرار في فيدور

هذه الجزاءات لها خاصية أصيلة كل الاصاله ، فهي ليست عقوبات موضوعه كثر أو انتقام للقانون الملوم . إنها جزاءات تفرض بذاتها بطريقة مقرر . وهي تلخص بالنسبة للأخيار في تكميل النفس الذي يشبهها بالآلهة الذين سوف

نعيش معهم ، وبالنسبة للأشهر تتلخص في انهيار خلقى وعقل يردم إلى أحقر الحيوانات . وحيث أن النفس خالدة ، فإن هذه الجزاءات تتابع من حياة إلى أخرى . وهكذا يكون مصير الفرد مشروطا بوجوده السابق ، وأن الخطيئة الأولى التي لم يكن لديه شعور بها ، يمكن أن تفسر حالته الراهنة وأن كل ما يفعله في الحياة الحالية يؤثر على مصيره المقبل .

ونتيجة العقوبة أنها تصلح النفوس التي يمكن في الواقع أن تخلص بالتعذيب وتضعد ثانية ، من حياة إلى أخرى ، إلى حالة أكثر كالا . والنفوس التي يحكم عليها بأنها غير قابلة للبره هي وحدها التي يحكم عليها عذاب دائم في الترتار ، هذا الجحيم الدائم الذي يثير شعورنا والذي له دون شك أصل أورفي يبدو طبيعيا عند أفلاطون . ونجده في الأساطير في كتاب جورجياس وكتاب الجمهورية كما في كتاب فيدون .

والأخلاق عند أفلاطون كما يعرضها في فيدون هي أخلاق زهد ونسك ، وضعت لنفوس طبقة مختارة . ولا شك أنه لا ينكر فضل الحياة الشريفة المأقولة التي يمارسها أناس طيبون غرباء عن الفلسفة ، وهو يجدد لهم مكانا في فردوسه أي في الأرض الطاهرة ، ولكن المكان الأفضل يكون للفلاسفة الذين يظلون طول حياتهم عازفين عن ملذات الجسد ليكفوا على البحث عن الحقيقة عن طريق النفس وحدها ، وليست حياة مثل هؤلاء الناس سوى الاستعداد للموت الذي يخلصهم من رغبات الجسد ويسمح لهم ببلوغ الحقائق الخالدة . وفي ذلك تكمن السعادة العليا وقد بين أفلاطون ذلك في كتاب الجمهورية . وفي ذلك أيضا تكمن الفضيلة إذ أن العلم والفضيلة يمتزجان تبعا لمذهب سقراط الذي استمر أفلاطون مخلصا له حتى النهاية ، ولكن ليس من اليسير على العامة الوصول إلى مثل هذه الفضيلة . إنها نصيب الفلاسفة وحدهم .

الجمال في فيسوره

أولا : إن فيدون هام من ناحية الموضوع ، فإن الإنسان لا يستسلم للموت مهما بلغت أحواله من البؤس ، وإن التفكير بأنه سوف يكون لاشئ غير محتمل بالنسبة له وهو يصبر بكل قواه إلى البقاء . وقد أوضح أفلاطون في كتابه المائدة أن الحب ليس شيئا آخر سوى الرغبة في الدوام ، ولكن الدوام عن طريق الأبناء لا يكفي الإنسان ، بل هو يرغب في أن يعيش بعد فئاته محتفظا بشخصيته . ومن اليسير أن ينتقل الإنسان من الرغبة إلى الرجاء ، ومن الصعب أن يقوم هذا الرجاء على براهين لا يمكن رفضها ، وقد تجرأ أفلاطون على أن يقوم بهذا العمل وقد بذل في ذلك كل فنون المواهب والمعرفة الميتافيزيقية ، وإذا لم ينجح في اقناع العقول الواقعية ، فإن عمله لا يزال أقوى مجهود بذلته العبقرية الانسانية ، لتنزع منا الخوف من الفناء ، ولتوحى لنا بالأمل في البقاء .

إذا كان فيدون مفيدا من ناحية الموضوع فهو مفيد أكثر أيضا من ناحية التركيب ، حيث تتلاق أنفاسنا باستمرار بأحداث دراما ثلاثية . أول حدث من هذه الدراما يتلخص في الجدل نفسه الذي ينشخص كما يحدث غالبا عند أفلاطون . ويجتمع كل الرفاق حول سقراط ويتبعونه بفضول حامي . وعندما ألقى إليهم بالبراهين المتعلقة بتوالد الأضداد والتذكر وببساطة النفس كأساس مؤكد ، يبدو أن الجميع اقتنع بها . ولكن سيميئاس وسينيئس جعلاه يتردد إزاء هذا الأساس . وكان جميع المستمعين يرتجفون لأجله . وقاطع ايشكرات نفسه فيدون لكي يعبر عن خيبة أمله ونفاد صبره ليعلم إذا كان سقراط قد توصل الى أن يحل المشكلة . ولم يبادر سقراط لتهدئة القلق السائد حوله ، بل توجه بالخطاب أولا الى فيدون ليميد الثقة في الدليل ، ولخص بعد ذلك بقوة حجج مريديه

الطيبين ، وقلب حجيج سيمياس في كثير من اليسر أذهل سيبس نفسه وتوقع
نفس الهزيمة لحججه .

ويمتاز هذه الدراما الميتافيزيقية دراما إنسانية خالصة . فسقراط يواجه
الموت بوجه بشوش ، لأنه واثق أنه سيوجد في العالم الآخر آلهة طيبين عقلاء وأناسا
خيرا من أهل هذا العالم . وفي كل فترة يتعرض الحوار للخطر فإن أمل سقراط
هو الذي ينزعزع ويكتئب أصدقاؤه لأجله . ولم يجرؤ تلميذاه من أهل طيبة أول
الأمر على إبداء اعتراضاتهما خشية أن يسببا حزنا لسقراط ولكنه شجعهما وأثنى
عليهما وأثار أعجاب أولئك الذين يصغون إليه بهدوئه وشماعته .

وأخيراً يمتزج بتلك المناقشات الهامة بالنسبة لجميع الرجال . لسقراط بصفة
خاصة ، دراما ثالثة : هي قصة اليوم الأخير للفيلسوف . وبينما يكتئب أصدقاؤه
ويتأوهون ، يبدى سقراط هدوءاً وبشاشة تثيران الإعجاب . ويلومهم على
قلة ثباتهم . ويسخر في رقة بكريتون الذي لا يريد أن يصدق أن سقراط
الحقيقي لن يعود بعد موته . ثم يمدح طيبة قلب السجان ويرحب في بشاشة
بالرجل الذي يحضر السم . وليس هناك قصة أبسط ولا أكثر انطباعاً في النفس
من قصة لحظات سقراط الأخيرة .

أسطورة فيدون

يضاف إلى الأهمية الدرامية لفيدون ، جاذبية القصة الخيالية التي يظهر فيها
الخيال العظيم للشاعر : أفلاطون - ولقد وصف هوميروس في الأنشودة الحادية
عشرة من الأودسا موطن الموتى . وقام أفلاطون بدوره يصف هذا المقام تقليداً
لهوميروس وتطبيقاً للأفكار الجديدة التي أعتنقها الناس في عصره والتي اعتنقها
هو نفسه . وحيث أن هذه الأفكار تغلبت من الدليل الفلسفي فقد عرضها في

صورة أساطير في ثلاثة من كتبه : جورجياس والجمهورية وفيدون . ففي جورجياس: نرى كيف تمسب النفوس ومن يحاسبها ، وفي الجمهورية نرى كيف تكافأ وتماقب ، وما هو تكوين العالم الذى ترحل اليه هذه النفوس . وفي فيدون بصفة خاصة يصف الموطن المبدأ للأخيار وللفجار ، وبهذه المناسبة يصف تركيب الأرض . وفي الجمهورية تتوجه النفوس بعد الموت إلى مكان عجيب حيث توجد في الأرض فئتان ، متصلة إحداهما بالأخرى ، وفي السماء فئتان أخريان تقابلانها . يأخذ الأخيار الطريق التى إلى اليمين ، والتى تصعد إلى السماء . أما المجرمون فيسلكون إلى الشمال الطريق التى تهبط بهم . وعن طريق الفئتين الآخرين تعود النفوس التى أوفت حسابها لتعيش من جديد على الأرض . وفي فيدون يقتصر الوصف على الأرض التى تقسم إلى ثلاثة أقسام: فى أعلى الأرض الظاهرة أى الفردوس وفى الوسط سطح الأرض الذى نساكنه ، وتحت الأرض حيث البحيرات والأنهار العظيمة التى تبحر عليها النفوس المذنبه ، والتى عن طريقها تعود إلى العالم بعد أن تكون قد كسرت عن منيئاتها ، وفى الكتابين ربط أفلاطون أفكاره عن الجزاءات الاخلاقية بوجه عام ، بالعالم فى أحدهما وبالأرض فى الآخر ، وتختلف التفاصيل : وسبب ذلك يكمن فى اختلاف وجهات النظر ، تلك التى يقدمها فيدون عن داخل الأرض تكمل وصف رحلة النفوس الموصوفة فى كتاب الجمهورية . لكن الأسطورتان جديرتان الواحدة منهما بالأخرى بمظمة العرض وأصالة المناظر ، وزوعة الوصف وجمال الأسلوب .

الشخصيات

لا تبد صورة سقراط أكثر جمالا فى أية محاوره أخرى منها فى فيدون . فهو دائما سقراط نفسه الذى كرس حياته للفلسفة ، والذى وضع نفسه فى خدمة

إله دلف ، والذي ضحى بجميع مصالحه في سبيل إصلاح مواطنيه ، ولكنه لم يبدأ أبداً عالياً فوق البشر العاديين ، كما بدأ يوم مماته . فهو يتحدث في سجنه مع أصدقائه في ذات الحرية الفكرية التي كانت قبل الحكم عليه . ولم يفارقه الهدوء ولا البشاشة لحظة واحدة . ولم تتخل عنه سماعته ولا اعتدال مزاجه . فهو يلعب بشعر فيدون ويداعيه في ضرورة قص شـعره . ويسخر في رقة من كريتون الذي يساوره القلق على جنازته . ويبدو هادئاً ثابتاً بينما الجميع يكون من حوله . ثم يشرب السم في بشاشة رائعة . ولا يبدو عليه اضطراب لدنو الموت ، لدرجة أنه يوصي كريتون أن يضحي بديك للاله اسكليوس . وأخيراً يرحل إلى العالم الآخر ، تملأ الثقة والأمل ، تاركاً لمريديه ذكرى حياة مثالية وموت يثير الإعجاب .

ومن جميع الذي عاونوه في لحظته الأخيرة خمسة فقط الذين اشتركوا في الحوار : فيدون - سيمياس وسيفيس ، وكريتون وشخص مجهول نسي فيدون اسمه . وإذا ما صحت رواية ديوجين اللاريسي ، فقد يكون فيدون الإيليسي ، قد وقع أسيراً في الحرب التي أثارتها اسبرطة وأثينا ضد وطنه في عام ٣٠١ وأخذ كمعد رفيق إلى أثينا حيث اشتراه سيفيس على حد قول أولي جيل Aulu. gelle ونجده من عام ٣٩٩ عضواً في حلقة سقراط . ويبدو أنه كان تلميذاً يحظى بتقدير عظيم من استاذة ، وهو من جانبه كان يكن لاستاذة أعجاباً عظيماً وحبا عميقاً . وبعد موت سقراط عاد إلى بلاده حيث أسس مدرسة إيليس التي نقلها مينيدم Ménédeme فيما بعد إلى اريتريا ، وإذا كان ما حكنا على مدرسته بمدرسة ميجاريا التي كانت تذكر معها مدرسته في الغالب ، فمن المحتم أنه كان مشتغلاً بصفة خاصة بالمنطق وكان قد كتب محاورات من بينها زوبير Zopyre وسيمون Simon وهي المحاورتان الوحيدتان التي يقول ديوجين اللاريسي بصحتهما .

كان سيمباس وسيبيس وكلاهما من طيبة ، هما المتحدثين الكبيرين مع سقراط . وبعد أن تابعا في وطنهما دروس فيلولاوس الفيثاغوري ، قدما إلى أثينا ليعضرا دروس سقراط . وكان شابين من أسرة ذات ثراء ، لأنها أحضرت معهما مبالغ ضخمة ، ليساعدا سقراط على الهرب .

ويجىء ذكر سيمباس في كتاب فدر ، ويقرر ديوجين اللاريسى أنه ينسب إليه ثلاث وعشرون محاوراة ، وهذا كل ما يذكره عنه .

ولا تعرف أكثر من هذا عن سيبيس . فيذكره اكسانوفون مرتين في المذكرات ، دون أن يضيف شيئا إلى ما نعرفه . ويقول ديوجين اللاريسى إنه ينسب إليه ثلاث محاورات : اللوحة Le Tableau والسابعة Le Phryniehos ولدينا أيضا لوحة سيبيس المزعومة . وهى فى الحقيقة تأليف يرجع تاريخه إلى العصر المسيحى ، وليس لذى أفلاطون من سيمباس وسيبيس إلا روحهما لا مزاجهما ، ولا خواص خلقهما . . فكلاهما ذكيان ولديهما حمية فى المناقشة . ولكن سيمباس لم يكن فى صفاء الذهن مثل رفيقه . فلم يظن إلى التناقض بين إعتقاده فى الوجود السابق للنفس ونظريته فى النفس المنغمة . ويعترف بأنه يفتر إلى قوة الملاحظة .

أما سيبيس فكان أكثر يقظة فهو يرى فى الحال النقطة الضعيفة فى التدليل ، ولا يعلن اقتناعه إلا عندما تكون الحجج بدون جواب . وهو الذى يقيم الاعتراضات فى محلها ، وهو الذى يؤثر أكبر الأثر على سير المناقشة .

أما عن كريتون ، فهو معروف لنا من المحاوراة التى تحمل اسمه . وكان صديق الطفولة لسقراط ولما كان كريتون غنيا ومحترما ، فقد كان رجلا مجتمعا أكثر منه فيلسوفا . وفى علاقاته مع سقراط كان يهتم بالمصالح المادية وبرفاهية صديقه

ولم يسكن له أى نصيب فى المناقشة . ولم يتدخل إلا ليحذر سقراط من التخمس فى الحديث ، ولأجل أن يجمع توصياته الأخيرة ، أو لأجل إن يقوم ببعض المهام التى يعهد بها صديقه إليه . ولم يكن ذلك لأنه لم يكن ذكيا لمتابعة المناقشة ، وهو يعلن بنفسه فى أوتيميدس أنه يجد لذة فى الاستماع للمناقشة ، وأنه سعيد أن يتعلم ، واستطاع أن يلوم سقراط أنه يجادل مع أناس مثل أوتيديموس Authydem ومع ذلك فواضح أن أكثر ما كان يقدره سقراط فيه ليس هو الفيلسوف ، بل الصديق الرقيق الخالص ، الذى لم يتوان أبداً فى أظهار علامات تعلقه به .

وينبغى أن نعرف أيضا من يكون أبشكرات الذى يروى له فيدون قصته . إن ديوجين اللايرسى يذكره مع مواطنيه الفيليين : فانون وديوكليس وبوليميا ستوس واكسينوفيلوس بكونهم آخر الفيثاغوريين ويقول : إنهم كانوا تلاميذ لفيلولائوس وإيردوكوس . وأنهم كانوا لا يزالون أحياء فى زمن أريستوكسين الموسيقار المتجول الذى كان معاصراً ليثوفرستس . وهو بصفته فيثاغورى يهتم بنظرية المثل التى كانت تشبه كما يقول أوسطو ، نظرية الاعداد عند المدرسة الفيثاغورية .

تاريخ المحاوره

فى أى تاريخ كتبت المحاوره التى تروى فى فيدون لقد كان معروفا فى فليوننت أنه حكم بأدانة سقراط وأنه قد شرب السم ، ولسكن لم تعرف أيضا ظروف مماته ، لأنه لم يذهب أى شخص من أهل فليوننت إلى أثينا منذ ذلك الوقت . وأنه لم يأت أى أجنبى من أثينا إلى فليوننت . وقد تسمح لنا التفاصيل التى يروونها أبشكرات أن نلاحظ أنه لا بد أن زمنا طويلا قد انقضى بين موت سقراط وبين

محرور فيدون في فليونت ، وليس هناك أية إشارة أخرى تسمح بتحديد التاريخ
بتحديد أكثر .

تاريخ التأليف

إن تاريخ تأليف فيدون كان موضع مناقشات كثيرة . ولكن يكاد يتفق
الرأي اليوم على وضع فيدون في المجموعة الثانية من المؤلفات الأفلاطونية . ومن
المعروف أن المجموعة الأولى تحوى ما يطلق عليه بالمحاورات السقراطية . وفيها
يحاول أفلاطون تعريف الآراء الفلسفية على طريقة استأذه . وهذه المحاورات
تتضمنها القيادس الثانى وجورجياس ومنيكسين .

وتتضمن المجموعة الثانية المؤلفات التى يعرض فيها أفلاطون أفكاره الخاصة
وعلى الأخص نظرية المثل : وهذه المؤلفات هى : مينون وكراتيل والمأدبة
والجمهورية ، وفيدون وفدر وتتألف المجموعة الثالثة من مؤلفات ميتافيزيقية التى
تتضمنها تيتاوس وبارمنيدس وتيماوس وكراتيل . ويضاف إليها كتاب القوانين .
وفيدون مؤلف من المجموعة الثانية ، ونضمه بصفة عامة قبل الجمهورية ولكن
يبدو لى أنه ينبغى وضعه بعد الجمهورية . وهناك سبب يبدو لى مقنعا . فى الكتاب
العاشر من الجمهورية يقول سقراط لجلوكون : وهو يتحدث عن الآلام والمكافات
التي تنتظر الانسان بعد الموت « ألا تلاحظ أن نفسنا خالدة وإنما لا تهلك
أبدأ ؟ وقال سقراط : عند هذه الكلمات نظر إلى جلوكون مندهشا
وقال : « كلا بحق زيوس ، ولكن هل نستطيع أن نبرهن على ذلك ؟ -

فأجبت : نعم إذا لم اغتر وإني مقتنع أنك تستطيع ذلك أيضا ، فالأمر ليس فيه صعوبة - فأجاب : ليس بالنسبة لي ولأمكن يسرنى أن استمع إليك تدلى بهذه البرهنة السهلة .

هل يمكن للجوكون شقيق سقراط عن ثقة ، أن يبدى تلك الدهشة ، وهو يستمع إلى تأكيد ان النفس خالدة ، إذا لم يكن كتاب فيدون قد كتب قبل الجمهورية ؟ ومن ناحية أخرى تقرأ في فيدون أن نظرية المثل تدرس منذ وقت طويل في الاكاديمية . وبعد أن يشرح سقراط المنهج الجديد الذى إستجدته للكشف عن العلة الحقيقية للأشياء وخوفا من أن سيبيس لم يفهمه ، يضيف : « ليس فيما أقوله شيئا جديدا ، إنه ما لم انفك عن ترديده فى مناسبات أخرى وفى هذا الحديث . وسأحاول أن ابين لك طبيعة القضية التى درستها بعودتى إلى هذه المثل التى عالجتها كثيرا » برهان يؤكد السابق ؟

ويمكن أن نرى دليلا آخر فى توجيه فكر أفلاطون نحو الرياضيات ونظرية الاعداد . ففى الكتاب السابع من الجمهورية أوضح أفلاطون فائدة الرياضيات فى تربية المجالد ويعطى لذلك مثلا واضحا فى فيدون بأن يؤسس على الفكرة والعدد الزوجى والفردى البرهنة على خلود النفس . فاذا كان المثل يأتى بعد النظرية ، فان هنا أيضا ادعاء قويا بأن فيدون جاء بعد الجمهورية ^(١) .

(١) ترجم هذا الفصل الأستاذ عباس الصريتى من « أفلامون : المؤلفات الكاملة . ترجمة جديدة لاميلى شامبرى المجلد الثالث » .

القسم الثاني^(١)

فيدون

في

الفلسفة المسيحية الغربية

(١) كتبه الاستاذ الدكتور نجيب بلدى

« فيدون »

في الفلسفة المسيحية الغربية

لم تكن « فيدون » في يوم من الأيام موضع تعليق وشرح مدرسين كما كانت وما زالت كتب أرسطو . ويبدو من المتعذر حق اليوم إعداد شرح تاريخي فلسفي لهذا الكتاب يجمع بين أهم الشروح والتعليقات ، ويربط بين نتائجها ، على نحو ما تم لبعض كتب أرسطو في أيامنا هذه على يد بونيتز (Bonitz) وروديه (Rodier) وهيكس (Hicks) وهاملان (Hamelin) . ولعل السر في هذا هو اجتماع الطابع الشخصي والأدبي في محاوره أفلاطون مع الطابع الفلسفي المنطقي البحت . ولا شك أنها فضيلة في أفلاطون وميزة يتميز بها عن أرسطو ، ويفوق بها عليه ، ودليل ملموس على عبقرية الشخصية ، أن يبقى كتاب « فيدون » حواراً حياً وآلاً يتحول إلى مادة جامدة تعمل منها أبنية الفلاسفة وحجر معلى الفلسفة .

سنتكلم في الصفحات التالية عن الحياة العقلية والروحية التي نشأت عن الكتاب في بعض أهم مراحل الفكر الفلسفي الأصيل منذ العصور القديمة حتى اليوم ، وسنوضح ما بين مراحل تلك الحياة العقلية من روابط وما بينها وبين أصلها من علاقات . - لذلك نبدأ ببيان موجز لأهم عناصر ذلك الأصل ، نقصد « فيدون » ؛ ثم نعمل على تتبع مظاهر التفكير الحي المتصل به سواء كان هذا التفكير شرحاً مقصوداً للنص - وهو أمر نادر - أو كان ، وهو الأغلب ، امتداداً لتفكير أفلاطون ، وتحويلاً له حسب عقلية العصور المختلفة ، وحسب عبقرية المفكرين الذين حولوا فلسفة « فيدون » .

ولنبداً ببيان العناصر الأماسية للأصل ، أو على الأقل تلك التي عمل على فهمها منها والافادة منها كبار الفلاسفة ومعلموا الفلسفة في العالم المسيحي والغربي . ومحاورة « فيدون » حسب تعريف الأقدمين لها محاورة « أخلاقية عن النفس » . وأمر واضح لكل من طالع المحاورة أنها عن النفس ؛ أما كونها أخلاقية فذلك لأنها تهدف إلى بيان معنى السعادة المطلقة للنفس والأخلاق اللازمة لبلوغ تلك الغاية ، وهي أخلاق الفيلسوف .

وإن كان الأمر كذلك فوصف المحاورة بأنها تهدف إلى البرهنة على خلود النفس ليس بالوصف الدقيق . ومن يدرس معنى السعادة الذي يقصده أفلاطون ومعنى الاخلاق التي تمكن من تلك السعادة ، يخلص إلى أن المؤلف يريد إثبات علاقة النفس بالله قبل البرهنة على خلودها . ويؤيد تاريخ المحاورة حتى اليوم تلك النتيجة .

وتنبين علاقة النفس بالله كما يتبين الطابع الديني للمحاورة منذ البداية عندما يثور سقراط على تأويل خاص لموقفه من السعادة والحياة والموت : فيرفض رفضاً باتاً أي دفاع عن الانتحار ، وأي تشجيع له ، وذلك على أساس أن « هذه الدنيا حظيرة وأن الآلهة حراسنا فيها » (٦٢ ب) .

والمشكلة الأولى والرئيسية للمحاورة هي أنه إذا كان الأمر كذلك ، فكيف يبدو سقراط مقتبلاً وهو على أهبة الموت ، وفي تلك اللحظة التي يزعم فيها ترك عالم تحرسه فيه الآلهة وترعاه ؟ أما سقراط فهو واثق تمام الثقة بأن اجتماعه بالآلهة بعد الموت لن يستمر فحسب ، بل سيتم على نحو أفضل . وحياته كفيلسوف دليل على تلك الثقة وعلى ذلك الايمان ، وعلامة بينة على أمله في حياة بعد الموت . من المؤكد أن الموت انزال البدن وقيامه وحده منفصلاً

عن النفس ، ومن المؤكد أيضاً أن الموت انفصال النفس عن البدن ، وبقاؤها « في ذاتها ومع ذاتها » (٦٤ ج) . وإن صح ذلك فحياة الفيلسوف كلها إنما هي استعداد للموت ، وبممارسة له ، وترويض النفس عليه (١٦٥) . ويتبين ذلك أولاً في أن الفيلسوف الصحيح لا يسعى إطلاقاً إلى تحقيق مطالب البدن واحتياجاته ، وما يتعلق بالبدن أولاً أو آخراً من ثروة أو جاه أو سلطة أو أهواء . على اختلافها ؛ إنما يجتهد طوال حياته في التحرر منها (٦٦ ب - ٦٦ د) . ويتبين ذلك أيضاً في أن الفيلسوف بطبيعة عمله ودراسته يسعى إلى معرفة حقه ، وتلك لا تتم إلا بالتفكير البحت الخالص ، الطاهر . ومعنى ذلك أن الفلسفة لا تكون إلا بالتحرر من الحس والخيال والانفعالات على اختلافها (٦٤ ب - ٦٥ د) . ثم يتبين ذلك أخيراً بالنظر إلى موضوعات المعرفة الفلسفية : فهذه الموضوعات ليست الأشياء المحسوسة المتخيلة التي تمثل في تجربتنا وتغير ، فيزول بعضها ويتلاشى ، ويحل محله البعض الآخر ، دون استقرار في ذلك أو ثبات . إنها الحقائق الثابتة التي يقوم عليها وجود العالم المحسوس ، وموضوعاته : إنها الجمال في ذاته والقائم بذاته ، أنموذج المحسوسات الجميلة ومثالها الأعلى ، إنها الشجاعة في ذاتها ؛ إنها الفضيلة المطلقة التي ليست فضائلنا الانسانية إلا ظلالاً لها . إنها التساوى المطلق ، والتميز عن الأشياء المتساوية التي تلقاها في تجربتنا اليومية ، وتذكرها مقاييسنا العملية والعلمية أيضاً (٦٥ د - ٦٦ أ) . - ثابت أن تلك الموضوعات لا تعرف إذا سعى الفيلسوف إليها يبدنه وآلات هذا البدن وتوابعه من حسن وخيال ، إنما بالفكر الخالص الطاهر وحده : « فأن نكون غير طاهرين وندرك الطاهر ، أمر مستحيل » (٦٧ ب) .

هذه حياة الفيلسوف وموضوعاته : موت البدن أو استعداد لذلك موت

المحسوسات . ثم تطلع إلى المعقولات . حياة يلؤها الايمان بما وراء الموت . حياة ينيرها إيمان بالنفس وخلودها ، إيمان بحياة أخرى مع الآلهة . أليس جديراً بسقراط الذى أراد أن يكون فيلسوفاً حتى النهاية أن يثبت ذلك الايمان وأن يدلل عليه ؟ وما حججه فى ذلك ؟ ما حججه على خلود النفس ، أى على علاقتها بالآلهة ؟ - ويشير سقراط إلى أن كل حجة ليست برهاناً بالمعنى الدقيق ، إنما قول (لوغوس) معقول ، راجح على الأقل ، أى إفصاح فلسفى عن ذلك الايمان وتبرير له (٧٠ ب) .

أما الحجة الأولى ، فهى المعروفة بحجة التضاد ، قائمة على اعتقاد أسطورى بأن الانفس المقيمة فى الجحيم (أو هاديس)^(١) آتية من عالمنا هذا ، وراجعة إليه فى وقت من الأوقات لتحل فى جسم جديد . وينحول الاعتقاد المذكور عند سقراط إلى حجة فلسفية بفضل التجريد والتعميم ، أى عندما يصبح الاعتقاد حكماً عاماً وقانوناً لاسكون . ويكون التعبير الفلسفى عنه بأن الشئ ينشأ من ضده وينتقل إلى ضده ، وبأن هناك فى الطبيعة حركة أساسية هى حركة التضاد أو الانتقال من الضد إلى الضد ، وبأن وجود الطبيعة فى ذاته قائم على توتر مستمر بين الشئ وضده : فالكبير الذى كان صغيراً يصبح صغيراً من جديد ، والحرارة تصدر عن «منبع بارد»^(٢) ثم تتحول إلى حرارة ضعيفة أى تصبح برودة ، وهكذا . - وإنا نعرف على وجه التأكيد أن الحى يموت . ألا يقضى التماثل بأن الميت مقبل هو أيضاً على الحياة ؟ وأن لم يصبح هذا التماثل ،

(١) Hades ولا يقصد بذلك مقر العقاب بل محل الأنفس بعد الموت ، فحسب .

(٢) وهو بالضبط ما يقرره علماء الطبيعة فى مبدأ انعطاف الطاقة الذى سترجع إليه فيما

يهد (راجع ص ٣٠)

وإن استمر انتقال الأحياء إلى الموت ، ألن تنتهى الطبيعة وتندم ؟ أو ايس وجودها الآن دليلا يينا على أن قانونها هو هذا الانتقال فى توتر من الشئ إلى ضده ، وبنوع خاص ، الانتقال فى توتر من الحياة إلى الموت ، ومن الموت إلى الحياة ؟ وإن صح ذلك ألن تسكون النفس - وهى مبدأ حياتنا هذه - خالدة ؟ (٧٠ - ٧٢ د) .

تقرر الحجة الأولى حياة للنفس بعد الموت . أما الثانية فتقرر سبق وجود النفس . فهى إذن متممة للأولى ، وهى دلة لها فى ذات الوقت . وتعرف تلك الحجة الثانية بحجة « التذكر » : وقد أوضح أفلاطون فعل التذكر هذا ومثل له فى محاوره « مينون » السابقة لفيدون . وتقوم تلك الحجة على أن العلم تذكر والتعليم تذكر بدليل أن العبد الجاهل الذى يسأله سقراط ، يظهر فى اجابته علما تدريجيا بأشياء كالمهندسة لم يتعلمها منذ ميلاده . إنه يتذكرها إذن . ويمكن أن نبين بنفس النحو أن كل علم ليس إلا تذكر لأشياء لم نتعلمها أبدا فى حياتنا هذه . فالإنسان قد عاش إذن حياة سابقة . أو بتعبير أدق أن له سبق وجود . وتدعم محاوره « فيدون » قول المحاوره السابقة وتفسره بأن التذكر لا يرجع بنا إلى أشياء ماضية فى حياتنا هذه ، انما الى نماذج سابقة بالمعنى المطلق فرؤية الشئ الجميل لا تفهم إلا على أنها تذكر وتعرف للجمال ذاته ، أى لمثل الشئ الجميل ؛ وملاحظة النسأوى بين مقدارين انما ترجع بنا الى تساوى مطلق هو معيار ما نلاحظه الآن ؛ كذلك هو الأمر فى جميع المسائل ومختلف الميادين . ليست المعرفة إذن الا انصلا بمثل ونماذج ، أى بأشياء قائمة « فى ذاتها وبذاتها » ويقتضى ثبات تلك المثل ، ويقتضى معرفتنا بها ، أن يكون وجودنا الحاضر « هبوطا » من مستوى أعلى كنافيه بجمعين بتلك الأشياء الكاملة (٧٤ب - ١٧٦) .

هذه هي حجة التذكّر إن أضفناها الى حجة التضاد ، استتبعنا وجودا متصلا للنفس بين حياة سابقة وحياة لاحقة ، وأنها ، اذ هبطت من سماء المثل الى عالمنا هذا ، تعود الى الحياة اما في صورة « تقمص » أبدان أخرى انسانية أو حيوانية حسب عيشتها السابقة ، أو في صورة ارتفاع الى عالم المثل الذى هبطت منه ، واجتماع بالآلهة . ولا تتم هذه الصورة الا للفيلسوف الذى مات لبدنه وعاش لعقله وروحه وحدهما (٨١ - ٨٢ ب) .

أليست تلك الأقوال كفيّلة بتحرير الانسان الفاضل ، أو الفيلسوف على الأقل من تخوف الموت ؟ يبدو أن الأمر غير ذلك ، وأن هناك احتمالا خفيفا لأن تكون النفس معرضة للانعدام والتلاشى بعد الموت مباشرة .

وتمبر اعتراضات المتحاورين سيمياس وسيبيس عن هذا الاحتمال أقوى تعبير وذلك فى أدق مرحلة من مراحل المحاورة . أما سيمياس فيلاحظ علاقة أفعال النفس بأفعال البدن ، واطراد تلك العلاقة الى حد أنه يجب اعتبار النفس نسقا مناسبة لأفعال البدن على نحو علاقة النغم بالآلة الموسيقية : ان فسدت الآلة تلاشى النغم . كذلك إذا انحل البدن وفسد ، تلاشت النفس وانعدمت (٨٥ ب - ٨٦ د) .

ويعبر سيبس عن هذا الاحتمال الأخير تعبيراً أخطر ما يكون : فسبق الوجود أمر أ كيد فى نظره . أما خلود النفس فلا يثبت الا اذا ثبت أن مراحل تقمصها السابقة ، أو أن حياتها الحاضرة ، لم تستنفد طاقتها ونشاطها . ومن يدلنا على أن ذلك لم يتم بالفعل ، وأنها لن تنعدم عند الموت ؟ (٨٨ أ - ٨٨ ب) .

ولا يجد سقراط صعوبة ما فى تنفيذ اعتراض سيمياس ، ورفض التشبيه

بين النفس والنغم والموسيقى ، مذكرا محاوره بأقواله السابقة عن استقلال النفس وموضوعاتها عن البدن والمحسوسات أى عما يعتريه الفساد والانحلال .
(٩٤ ب - ٩٤ د)

أما اعتراض سينيوس فيتضمن تعليلًا ميكانيكيًا ماديًا . فلا بد لخدمه من تعليل ميثافيزيقي كامل : وكان سينيوس يعلل جلوس سقراط في السجن بتكوين أعضاء جسمه وحرركاتها وكلامه وتركيب حلقة وترقوته ، وحرركات عضلاتهما ، بينما كان السبب الحقيقي هو الخير الذى ارتآه سقراط فى أن يسجن ، والغاية العليا التى توخاها من ذلك . يثبت إذن أن التعليل الصحيح للعالم وأحداثه إنما يتم بالرجوع إلى المثل الآتفة الذكرى من فضيلة فى ذاتها ، وجمال مطلق وتساو مطلق . وأن للنفس تبعًا لذلك حقيقة المطلقة ومثالها الأعلى ، ألا وهو مثال الحياة . وعلى ذلك فعند ما يفاجئ الموت الإنسان ، لن تموت النفس ، بل ستخرج إلى عالم الحياة (٩٨ ب - ١٠١ ، ١٠٥ ب - ١١٧) .

ويخلص سقراط إلى النتيجة العملية للحوار كله ولحججه فيه : وهى أن تلك الحجج لا قيمة لها إلا بالفضيلة التى يمارسها الفيلسوف فى حياته : وتنحصر الفضيلة فى أمرين : النظر من البدن وأهوائه وإدراكاته ، ثم التطلع إلى المثل والحقائق الأبدية ؛ وأنه كلما تقدم الفيلسوف فى ممارسة تلك الفضيلة ، توطد إيمانه بحقيقة مصيره الألهى وبالحياة الأبدية (١١٧ - ١٠٧ د) .

أمر غريب ألا نجد فى تاريخ الفكر المسيحي والغربي تعليلًا شاملاً متصلًا على كل ما تحتويه تلك المجاورة الرائعة ، وأن يقتصر التمايق على أجزاء منها ، ونواح معينة خاصة . ولا تعليل لذلك إلا بأن محاورات أفلاطون اللاحقة

لفيدون استرعت انتباه القراء ووجهت همهم إلى حلول جديدة ، لبعض مشكلات
محاورة فيدون ذاتها . وأهم تلك المحاورات « طياوس » . وإنا نعرف
ما لهذه المحاورة من خطر في الفكرين الاسلامي والمسيحي والغربي معا .

والحق أن هاتين المحاورتين تحملان النزعتين الرئيسيتين لميتافيزيقا أفلاطون
كما تظهر في تاريخ الفكر الفلسفي : فيينا كانت محاورة « فيدون » متصلة بحياة
سقراط وموته وبمصير النفس في حقيقتها الفردية ، وفي شروط معرفتها من حيث
هي نفس معينة ، اتجه أفلاطون في « طياوس » إلى بيان التركيب الميتافيزيقي
للنفس ، ووظيفتها العالمية ، وعلاقة النفس في تركيبها هذا ووظيفتها بقدرة الصانع
الإلهي ، وبالمثل التي يتأملها^(١) . وبينما كان أفلاطون في المحاورة الأولى متأثراً
بصلته وصلة معلمه سقراط بالفيثاغورية والأورفية^(٢) ، وآراء هذين المذهبين في
مصير النفس وضرورة تحريرها من روابط الجسم ، اتجه في « طياوس » إلى
باقي عالم الأجسام والسكون بوجه عام من نظام يدل على صانع خير . نزعة
دينية أخلاقية في « فيدون » ، ونزعة لاهوتية عالمية في « طياوس » .

وقد تأثرت الفلسفة اليونانية اللاحقة لأفلاطون وأرسطو ، وخاصة الفلسفة
الرواقية بالنزعة الثانية : فنجد الرواقيين يوجهون تفكير الفلاسفة إلى حضور
« العقل » في العالم ، وإلى ارتباط عقل الفيلسوف ، وعقل الحكيم بتعبير أدق ،
بهذا العقل العالمي . ولا شك أن الانتقال الرواق من النفس إلى العقل ، ومن

(١) انظر Festugière, La Révélation d'Hermès Trismégiste - (Paris 1945)

2e Volume : P X - X III

(٢) مذهب ديني - مصادره شرقية - ساد بلاد اليونان أثناء القرن السادس قبل
الميلاد ، وعاصر الفيثاغورية واتصل بها . واجتمع الإثنان في اعتبار تطهير النفس والبدن
شرطاً للدخول في الحياة الدينية .

الفرد الى العالم ، له أثر أى أثر فى نشأة الأفلاطونية الحديثة ، وفى تكوين فلسفة أفلوطين نفسه . - ولكن النزعتين قائمتان فى تاريخ الأفلاطونية ، منذ عهد فيلون : فهذا المفكر اليهودى الذى عاش فى القرن الأول الميلادى بالاسكندرية : كان له تأثير كبير فى توجيه تفسير آباء الكنيسة لكتب العهد القديم ، وخاصة لسفرى « التكوين » و « الخروج » . فهذا أول عالم دينى اتخذ المنهج « الرمزى » فى تفسير أحداث العهد القديم : اعتبر تلك الأحداث لا فى حرفيتها ولا فى واقعيتها بوجه عام ، بل فى دلالاتها الرمزية ، كما اعتبر الانتقال بينها انتقالا بين الدلالات والمعانى الرمزية . وكانت فلسفة أفلاطون أساس تلك الدلالة ذاتها . ونجد عند فيلون النزعتين الأفلاطونيتين المذكورتين كرحلتين متتاليتين فى الدين والمعرفة الدينية بحيث تكون المرحلة الدينية لفيدون أعمق وأبعد من المرحلة العالمية المتفائلة لطيمياوس . ففى نظر فيلون كان إبراهيم ، نبي الله ، كنعانيا قبل أن يكون عبريا ، أى كان عابداً لله عن طريق العالم والأفلاك قبل أن يلقى الله عن طريق الزهد والتعشف وترك العالم . أو بتعبير أعم ، إن كان الصمود إلى الله يبدأ بمراعاة تأثير الله فى السكون وفى الأفلاك ، فادراك الله يتم بنبذ عبادة الأفلاك وبالتحول من تأمل العالم إلى تأمل النفس ، وينتهى إلى تصوف أساسه هذا التأمل الداخلى ^(١) .

وان نظرنا الآن إلى أفلوطين ، فيلسوف الأفلاطونية الحديثة ، وجدنا عنده تعمق « فيدون » فى حقيقة النفس مرتبطاً بالنظرة العالمية اللاهوتية لطيمياوس ، ومتحدداً بها فى صورة ميتافيزيقا سيكولوجية عجيبة ، ثم وجدنا عنده معرفة مباشرة لنص « فيدون » وإشارات له وتعليقات عليه وان كانت

(١) راجع Festugière : Révélation d'Hermès Trismégiste. II p. 575 - 585.

محدودة لوقورنت بإشاراته إلى محاورات « الوليمة » أو « فايدروس »
أو « طلياس » .

ففي عدة مواضع من « النساءيات » السادسة ، يشير أفلوطين إلى نظرية
« فيدون » للمثل بما يدل على معرفته بها وتصديقه عليها ، وتفضيله إياها على
نظرية أوسطو في « المقولات » . فالأشياء المتساوية ترجع إلى مثال مستقل منفصل
للتساوي (١ : ٦ : ٨ : ١٢ : ١٢) . كذلك ينبغي التمييز بين الأعداد في
الأشياء ، وبين الأعداد « في ذاتها » (١٣ : ٣ : ٦) .

ويعيد أفلوطين مواقف « فيدون » بصدد التقمص ، مؤمناً على رأى
أفلاطون بتقمص أصحاب الرذائل في أبدان حيوانات تجسم تلك الرذائل
تجسيماً . أما المعتدلون من الناس فتقمص أرواحهم في حيوانات أرق وألطف
كالطيور والحشرات (٢ : ٤ : ٣) .

ويؤمن أفلاطين بوجه عام على رأى أفلاطون بأن النفس البشرية تدخل
« الهاديس » مقر الموت ، بحسب ما كانت عليه أخلاقها أثناء حياتها في هذا
العالم (٢ : ٤ : ٤) .

أما حجج أفلاطون المختلفة على الخلود فهو يشير إلى كل واحدة منها إشارة
صریحة ويثبت أساسها في النفس ممیزاً بين التذكر الذي يدل على الخلود ، وبين
المظاهر العملية للتذكر (٢٥ : ٣ : ٤) . ثم يشير إلى حجة التضاد وبنوع خاص
إلى الحجة الأخيرة التي تؤسس خلود النفس على مثال « الحياة » : « مستحيل
على الحي أن يصبح غير حي » . (١١ : ٧ : ٤) .

ويظهر مباشرة من علاج أفلوطين لمسألة الخلود في « النساءيات » الرابعة أنه
يربط موقف أفلاطون من تلك المسألة في « فيدون » بموقفه منها في « طلياس » :

فالحلود ليس صفة هذه النفس . أو تلك فحسب ، إنما هو قبل كل شيء حقيقة العالم كله ، صفة الكون بأكمله ، إنه متعلق بوجود كل شيء . ان موقف « فيدون » مقترن في ذهنه بموقف طيماوس . ان أفلوطين يحاول التوفيق بينهما بحيث يظهر خلود النفس الفردية تابعاً لخلود النفس الكلية ، ونتيجة له . ويتم ارتباط الموقفين عن طريق محاورتي « فايدروس » و « السوفسطائي » : فيينا اهتمت محاورة « فيدون » بتأسيس خلود النفس الفردية على مثال « الحياة » ، غملت محاورة « فايدروس » على بيان الطبيعة العالمية للنفس ، كما غملت محاورة « السوفسطائي » على نسبة « الحياة » الى الوجود بأكمله (٤ : ٧ : ٩ - ١١) . وبالتالي أصبحت النفس ، كما تبدو في « طيماوس » حقيقة من حقائق الوجود بأكمله ، وهذا ما يعنى به أفلوطين قبل كل شيء .

أما وسيلة النفس الفردية الى التخلص من أغلال العالم ، والى الخروج من هجلة التعمص ، فهي - كما قرر سقراط في « فيدون » - التطهر من الحواس والأهواء . ثم هي - في نظر أفلوطين - الارتقاء الى العالم العلوى ، الى النفس العالمية ، ثم الى مبدأ هذه النفس وعلمها في العقل والعالم المعقول . بل ربما وجب التطلع الى ما فوق العقل والعالم المعقول ، الى ما فوق المثل ، حسب توصية أفلاطون في كتاب « الجمهورية » - . ولا شك أن النفس الفردية ترجع عند المرات الى مقرها في النفس العالمية الثابتة الى الأبد (٤ : ٤ : ٢) .

ولعل هذا الرجوع الذى تلتقى فيه فردية النفس مما لا يرضى الانسان الفرد الذى يسعى الى سعادة الهية فردية ، والى يقين بتلك السعادة اثناء حياتنا هذه

وربما كان الفرد تواقاً الى مصير غير المصير العام المشترك الذى تفتى فيه فردية النفس وشخصيتها .

وانا نتذكر شك سييس فى محاوره « فيدون » واعتراضه على حجج سقراط على الخلود : انه كان يخشى تدهور النفس الفردية وانحلالها ساعة الموت وانعدامها . وقد سجل سقراط فى اجابته على اعتراض سييس حقيقة المثل وخاصة مثال « الحياة » الذى تشارك فيه كل نفس فردية . ولعل هذه الاجابة أيضاً مما لا يقنع الانسان العائش فى هذه الدنيا ، والمعرض لوطأة البدن وخطر الموت الداهم فى أى لحظة . ولعلها لا تحرر المفكر نفسه من كل شك ازاء الخلود بوجه عام ، والخلود الفردى بوجه خاص .

أما أفلوطين فقد عرف طريقاً أفضل من العقل والفلسفة ذاتهما للوصول إلى الحقيقة الالهية ، ولتعدى الشروط الانسانية حتى أثناء هذه الحياة . وهو الطريق الصوفى .

وقد سجل فى نص شهير له فى بداية الفصل الثامن من التسايعيات الرابعة ، شيئاً من تجربة يلمس الانسان فيها تحرر النفس من أغلال البدن ، ثم هبوطها إلى عالم البدن والاتحاد بالبدن . وإليك هذا النص : -

« كثيراً ما اتيقظ فأسأجذنى هارباً من جسمى ، غريباً عن كل شئ سوى نفسى . وفى أحقادها أشاهد جمالا أعجب ما يكون . فأقتنع عندئذ بمظم مصيرى ، ويبلغ نشاطى أعظم مبلغ : انى متعدد بالسكان الالهى ، ما كن فيه ، فوق جميع السكان المعقولة .

ولكنى بعد هذه الراحة فى السكان الالهى أهبط إلى العقل ومن العقل إلى الفكر . ثم أنسال : وكيف أهبط هكذا ؟ وكيف يتأتى لنفسى - التى ظهرت

لى الآن فى ذاتها - أن تحل فى جسم ؟ » .

فى التجربة الصوفية حل نهائى قاطع لمشكلة الموت . فى التجربة الصوفية يقين حاضر بالخلود . فى هذه التجربة يتيقن الانسان من اتحاد الله رغم ارتباطه بالبدن ، ولكنه فى هذه التجربة وبمدها يعانى هبوطه الى البدن .

ولا شك أن أفلاطون ، وفى « فيدون » على الأقل ، لم يصرح بهذا الحل العظيم . ولكن لا شك أيضاً أنه لمس المشكلة التى يكون الاتحاد الصوفى حلها . لمس تلك المشكلة مرات ، وذلك عندما تكلم عن محاولة الفيلسوف المستمرة لتحرر من ادراكات البدن ، وعن محاولته المستمرة لمعرفة الله .

وقد رأينا فيلون يتجه إلى هذه التجربة الصوفية على أنها خاتمة المراحل الفلسفية فى طريق المعرفة . وفيلون الاسكندرى هو المفكر الذى اعتمد عليه آباء الكنيسة الشرقية اعتماداً مباشراً فى دراستهم لأفلاطون واستخدامهم لمحاويرته فى سبيل دعم الايمان وتوطيد الحياة الدينية المسيحية .

ويدل النظر فى ملاحظات آباء الكنيسة على محاوره « فيدون » وإشاراتهم إليها ، على أنهم لم يخوضوا فى مناقشات الفلسفية البحتة ، ولم يشرحوا على الإطلاق النقط العويصة فيها ، بل أنهم كادوا يهملون المشكلات الرئيسية فى الحوار ، وخاصة مشكلة التفسير الميتافيزيقى وعلاقته بالمثل . وينصب اهتمامهم بوجه عام على الأجزاء الأولى من المحاوره ، تلك الأجزاء الخاصة بوظيفة الفلسفة ، وضرورة التطهر لأجل المعرفة . وقد كان رأيهم حاسماً بالرفض بصدد سبق وجود النفس ، وبصدد التعمص بنوع خاص . أما فى مسألة الخلود ، فسنجد - فى القرن الرابع الميلادى - محاولة عظيمة للتعبير عن حل « فيدون » لها فى لغة الدين المسيحى . ويصح أن نقول بوجه عام أن موقف المسحيين من المحاوره ليس موقف

الباحث عن حقيقة كان يجملها ، بل موقف المستشهد على حقيقة عرفها من قبل . وكانت محاوره «فيدون» معروفة لآباء الكنيسة منذ عهد قديم . ولا شك أن كايان الاسكندري الذي ولد بأثينا في أواسط القرن الثاني الميلادي وعاش بالاسكندرية ودرس تلك المحاوره دراسة وافية واعتمد عليها في دفاعه عن الدين المسيحي ، لم يكن أول من عرفها بينهم . ويذكر المؤرخون نصوصا للقديس جوستان (St. Justin) - والذي ولد في أوائل القرن الثاني تدل على معرفة طيبة لنظرية المثل كما نجدتها في محاوره «فيدون» ولعلاقتها بتطهير النفس^(١) .

أما كايان الاسكندري فقد طالع محاورات أفلاطون وخاصة «فيدون» و«الجمهورية» و«الوليمة» و«طيمائوس» ، ومحاوره «التوانين» . وواضح أنه يستخدم آراء أفلاطون في النفس والله ووظيفة الفلسفة كوسائل تعد الانسان إلى الإيمان ، والمؤمن ذاته إلى مرتبة «المعرفة» ، وينبئين من فهرست إسطاهلين (Stahlin)^(٢) مؤلفاته أنه رجع إلى محاوره «فيدون» ، وعاق عليها بالابقل عن ثلاثين مرة .

ويدل النظر في نصوص كايان على أنه يعتبر فلسفة اليونان بوجه عام ، وفلسفة سقراط وأفلاطون بوجه خاص ، غير معارضة للدين المسيحي ، بل أنها متفقة وهذا الدين مهيشة لفهمنا وممارستنا له . ويتجه كايان إلى موقف مماثل لموقف معاصرة من اليونان ، مؤمنين بالدين الجديد أو غير مؤمنين ، موقف يقرر

(١) راجع في هذا مقال أدنو «أفلاطونية الآباء» في موسوعة اللاهوت الكاثوليكي المجلد الثاني عشر .

Platonisme des Pères (Dictionnaire de Théologie Catholique Paris 1934 tome XII

(٢) راجع فهرست إسطاهلين في طبعة برلين لمؤلفات كايان : Corpus (Berlin 1950) .

أن الفلسفة ليست صادرة في أصلها عن اليونان ، بل عن الشرق ، وأنها مرحلة في التفكير العالمي الذي ابتداء في الشرق ، ومثل عند اليهود أصحاب التوراة ، ثم ظهر بعدهم في المسيحية وكُتِب العهد الجديد .

هذا موقف كليان بوجه عام . لذلك لا نستغرب أن يعتبر رأى « فيدون » في تطهير النفس من إدراكات البدن وأهواءه إعداداً لفهم المسائل الإلهية .

ويستشهد كليان مرات بقول سقراط في « فيدون » بأنه محرم على من لم يكن طاهراً أن يقرب من الطاهر ، (فيدون ٦٧ ب) . ويقرر أن التطهر الذي اعتبره سقراط إعداداً لفهم المسائل الإلهية ، إنما هو أيضاً إعداد لفهم الدين المسيحي ، لفهم حقائق الكتاب المقدس ، أى إعداد للمعرفة الحقة التي يتمتع بها المؤمن^(١) .

ويستشهد كذلك بتعريف سقراط للفلسفة بأنها ترويض مستمر على الموت (فيدون ١٨١)^(٢) . وبسجل وسائل هذا الترويض وأوجهه الرئيسية كما يذكرها سقراط ، وهي بنوع خاص التحرر من إدراكات الحس ، وعدم استخدامه في سبيل المعرفة ، ثم التحرر من الأهواء والذات .

ومقارناته مستمرة بين مواقف « فيدون » وآيات الكتاب المقدس في عهده القديم والجديد ، فنجدته يقرب قولاً لسقراط مأخوذاً من الأورفيين^(٣)

Clement d'Alexandrie Les Stromates, III,5

(١)

Stromates II, 109

(٢)

(٣) « فيدون » ٦٩ ج . وقد أشرنا فيما سبق (ص ٢١٢) إلى الأورفيين الذين عاصروا الفيثاغوريين وأنشؤا مع هؤلاء في سقراط ونشأته الفلسفة

- عن كثرة المتقدمين للمعرفة وقلة المختارين من بينهم - من قول الإنجيل « ان المدعوين كثيرون والمختارين قليلون » (متى ٢٢ : ١٤) . ويعلق كليمان على رجاء سقراط أن يكون واحداً من هؤلاء القليلين بأن رجاء سقراط هذا لا يمكن إلا أن يصدر عن مطالعة الكتب المقدسة عند اليهود . كما يعاق على نصيح سقراط لسامعيه بالبحث عن مقررى الخلود خارج بلاد اليونان بأن سقراط نفسه كان يفكر في الشرقيين ، وخاصة في اليهود أصحاب التوراة ^(١) .

ويخيل لمطالع كليمان أن كتب أفلاطون أمامه بجانب أسفار الكتاب المقدس ، وأن الانتقال بين تلك الكتب وهذه الأسفار قد أصبح عنده أمراً يسيراً سهلاً يكاد يكون طبعياً . فالمثال الذى يصفه أفلاطون بالثبات وعدم التغير (فيدون ، ١٧٨) لا يختلف فى نظر كليمان عما يسميه موسى النبي (فى سفر التثنية ٢٥ : ١٣ - ١٥) «الميزان العادل الثالث الحقيقى » والذى يلزم أبناء إسرائيل باتباعه . ويرى كليمان أن هذا الميزان أو هذا المثال ليس شيئاً آخر سوى الله ذاته المساوى أبداً لذاته والذى يزن كل شئ ^(٢) .

وكما اعتبر سقراط الانسان الذى ضحى بالذات مستعداً للخلود ، كذلك اعتبر السيد المسيح الانسان الذى خسر العالم ، قد ربح الحياة الأبدية (مرقس ٨ : ٣٥) . ولا عجب فى أن تكون اللذات من أكبر العوائق فى سبيل هذه الحياة ، فاللذات « تسمر النفس إلى البدن ، وتلتصقها به »

(١) Stromates I, 92 وقد ترجمنا لنص كليمان فى التراجم الفرنسية التى قام بها الأب

مونديزير (Mondésert) فى مجموعة « النايح المسيحية » Sources chrétiennes (Paris)

(٢) Frotreptique ، ٦٩ ترجمة مونديزير باريس ١٩٤٩ .

(فيدون ٨٣ د) كما سمّرت المسامير جسد المسيح إلى الصليب^(١) . - وهكذا يستمر التقريب ، وهكذا يتصل التشبيه ، إلى حد نحس معه بأننا في عالم روحي واحد ، إنما تنوع فيه التعبيرات .

ولا يتجاهل كلبان حجج «فيدون» على الخلود ولا يهمل الاستشهاد بها ، ولكنه يعتبرها لا تقريراً لأمر محتمل كما عمل أفلاطون ، بل تأكيداً لأمر حقيقي وإثباتاً للخلود مؤكداً في النعيم أو الجحيم^(٢) .

أما إذا انتقلنا إلى ممثل للفكر المسيحي في القرن الرابع الميلادي كالقديس جريجور النوساوي^(٣) ، وجدنا عنده تحولاً كاملاً للقيم الفلسفية اليونانية بوجه عام والأفلاطونية بوجه خاص ، إلى قيم صوفية مسيحية ، لا مجرد انتقال بين الأولى والثانية .

كان جريجور شقيق القديس باسيليوس «الكبير» أسقف قيسارية ، وتلميذه في اللاهوت . حصل على ثقافة فلسفية ولاهوتية ممتازة ، وتأثر في مطالعاته بالأفلاطونيين ، وبلغ تأثره إلى حد استخدامه لغة أفلاطون وأفلوطين للتعبير عن تفكيره الديني وعن تجربته الصوفية المسيحية .

وقد رأينا فيلون بطالع العهد القديم للكتاب المقدس ، ويعبر عن أحداثه ودروسه الرئيسية بلغة أفلاطون بوجه عام ، وبلغة «طيمائوس» و «فيدون» بوجه خاص . كذلك عمل جريجور على التعبير عن تلك الأحداث والتجارب بلغة أفلاطون وأفلوطين ، ولا شك أنه اتخذ شيئاً من الطريقة التي اتبعها فيلون

Stromates' II. 108

(١)

Stromate IV. 111—113

(٢)

(٣) أسقف نوسا وكانت واقفة في شرقي آسيا الصغرى بالقرب من ارمينيا .

في القراءة والتفسير وهي طريقة التدرج الأفلاطوني من الظاهر المحسوس إلى الباطن المعقول ، من المعاني الفلسفية إلى المعاني الدينية والصوفية .

ويكفينا لبيان منهج جريجوار في الفلسفة الدينية وتأثر هذا المنهج بمحاورة « فيدون » أن نبين علاجه لنقطتين أساسيتين في تلك المحاورة ، وهما التطهر كوسيلة للخلود والسعادة من ناحية ، والخلود ذاته من ناحية أخرى . وفكرة التطهر في علاقتها بالدين واضحة في جميع مؤلفاته ^(١) . أما الخلود الأفلاطوني فقد عالجها معالجة شخصية طريفة في محاورة « النفس وقيامتها » ^(٢) يتلذذ فيها أسلوب « فيدون » .

ولا يعني التطهر عند جريجوار الاستعداد للخلود والحياة الالهية . إنه يعني تجربة الخلود ذاتها ، ويتضمن « مشاركة » في الحياة الالهية . أما التعبير عن معنى الخلود في محاورة جريجوار الآتفة الذكر ، فسرى فيه تمحولا دينيا مسيحيا لفكرة الفلسفة التي نجدناها عند أفلاطون .

ويستخدم جريجوار للتعبير عن معنى الطهارة كلمتين يونانيتين إحداهما كاثاروتيس (Katharotés) من أصل أفلاطوني ، ومعناها طهارة العقل المتحرر من إدراكات الحس والخيال ، والثانية أباثينا (apatheia) من أصل رواقى ، ووردت عند أفلاطون ، ومعناها طهارة النفس من الأهواء .

(١) طالع في جريجوار كتاب دانيلو

J. Daniélou : Platonisme et Théologie Mystique (Paris 1944).

(٢) وهي في المجلد السادس والأربعين لمجموعة آباء الكنيسة اليونانية

Migne ; Patrologie Grecque Volume 46 page 11—160.

Aimé Puéch : Histoire de la Littérature كتاب

Grecque Chrétienne (Paris 1930) volume II. 396—436

وقد تحول هذا المعنى المزدوج وأصبح مسيحياً ، بل أساساً للتصوف المسيحي فشلا التطهر بالمعنى الضيق ، أى التحرر من الادراكات الحسية فى ميدان المعرفة هو الخطوة الأولى فى سبيل معرفة الله . إنه « ليل الحواس » الذى يسبق « ايل العقل » فى التجربة الصوفية المسيحية . انه المرحلة التى نعمل فيها انتباهنا فى العالم المحسوس فنجرد منه المعانى الدالة على أفعال الله فى الطبيعة . ويسبق هذا التجريد التجرد من معانى العقل ذاته ، وذلك تمهيداً لادراك الجوهر الالهى . - وفى أحداث الكتاب المقدس ، والعهد القديم منه بنوع خاص ، رموز على « ليل الحواس » هذا : ونجد جريجوار يواصل فى تفسيره لتلك الأحداث ، بمجود كل من فيلون اليهودى وكليمان وأوريجين المسيحيين - والثلاثة اسكندريون افلاطونيون - فى تطبيق المنهج الرمزي لغاية فهم الكتاب فهما دينناً صوفياً . فهو يرى مثلاً فى وضوء الاسرائيليين مرات قبل طلوعهم الجبل رمزاً على محاولة الانسان التخلص من « ليل الحواس » ، كما يرى فى صعودهم على الجبل رمزاً على تجاوز شروط الحس ، وعلى مجود الانسان لفهم تأثير الله فى الكون . أما « الرجم بالحجارة » فهو رمز على ما ينال كل من اعتمد على الحس فى معرفة الله من عقاب ^(١) .

غير أن المرحلة الرئيسية فى الحياة الدينية هى مرحلة طهارة النفس من الانفعالات والاهواء . انها غاية المطاف ونقطة الوصول . والتطهر فى رأى جريجوار نتيجة الطهارة لا العكس : أى ان الانسان يتطهر بمحاول الطهارة فى نفسه . ولا عجب فالطهارة هى « النعمة » ، إنها الفضيلة فى ذاتها أو السكال فى

(١) راجع كتاب دانييلو المذكور ص ١٤٢ - ١٥١ .

ذاته ، الذى يتصف به السيد المسيح . وتطهر الانسان هو تشبهه بالمسيح .. ولا يتم ذلك بمجهود النفس ، إنما بفعل الله ونعمة المسيح . وعلى ذلك كانت الطهارة أيضاً من تلك النعمة أو « مشاركة » فيها ^(١) .

قد صدق أفلاطون فى اعتبار النفس شبيهة بعالم المثل (٧٩ د - ح) وصورة لمثال « الحياة » (١٠٥ ح - ١٠٦ ب) ، صورة صادرة عن مشاركة حقيقة للانسان فى عالم المثل . ولكن مثال « الحياة » هو الله ذاته ، والمشاركة مشاركة فى نعمة المسيح . معانى جريجور أفلاطونية فى الظاهر ، مسيحية فى الحقيقة .

خلفت النفس فى « الأصل » على « شبه الله وصورته » (تكوين ١: ٢٦) ولاكنها وقعت فى الخطيئة فخرجت من الجنة إلى عالمنا هذا . وتعود النفس إلى أصلها الالهى بفضل « التذكر » (reminiscence) ، أى بفضل تعرفها لأصلها الالهى وطهارتها الأصلية ، فى الله تعالى . ^(٢) ويذكرنا المسيح بوطننا الأصلي فى الصلاة الشهيرة : أبانا الذى فى السموات الخ ... (لوقا : ٢ : ٤)

ليس التذكر إذن كما اعتقد أفلاطون دليلاً على سبق وجود النفس فى عالم المثل ، إنما على موطن النفس الأصلي . فالتذكر إذن دليل على خلودها إذا كان الخلود عودة إلى الأصل .

ويعبر جريجور عن إيمانه بالخلود فى محاضرة « النفس وقيامتها » التى يقلد فيها « فيدون » .

(١) نفس الكتاب ٩٩ - ١٠٦

(٢) دانييلو ٢٢٨ - ٢٣١

يثبت جريجوار في تلك المحاوره حديثاً بينه وبين شقيقته ماكرين (Macrine) تم في ملابس مشابهة لتلك التي تم فيها حديث سقراط . فهو كان عائداً من انطاكية بعد وفاة شقيقه الأكبر باسيليوس ، والحزن يملأ قلبه . فيجر بشقيقته يزورها ويمزيها . فيجدها هي أيضاً على شفا الموت ولكن الثقة تملأ قلبها ؛ فتلومه شقيقته على حزنه وترى في ذلك الحزن علامة على اليأس . وكيف ييأس والله ضامن للنفس بقاءها ؟ ان الانسان عالم مصغر ، للنفس فيه مثل ما لله تعالى من أثر في العالم الأكبر . لا أنها اله كما ادعى البعض . « انها شبه الله وصورته » كما قال الكتاب المقدس . فصيرها لا يمكن أن يكون كغير الاجسام . والله باق وإن تلاشت جميع أجسام العالم . كذلك تبقى النفس إن انعدم الجسم والاحساس معه .^(١) إن النفس حقيقة تنتمي إلى عالم المثل .

تواسي ماكرين شقيقها جريجوار بهذه الأقوال . ولكنه يعترض عليها بأن النفس تحوى غير العقل الخالد انفعالات كالرغبة والطمع . فتجيبه بأن هذه عناصر مشتركة بينه وبين الحيوان ، وبأن مصيرها إلى الزوال . فيعترض عليها مرة ثانية بأن هناك بعض الخير فيها ؛ فتجيب بأن الله يبق ما في الانسان من خير ، طالما سادت فيه نعمة المسيح^(٢) .

وينقل جريجوار عندئذ إلى سؤالها عن مكان النفس بعد الموت ، هذا المكان الذي يسميه أفلاطون بالهاديس (Hades) . ما الهاديس ؟ فتجيبه بأنه ليس مكاناً على وجه الحقيقة ؛ إذ ليس للنفس مكان ، وأن المقصود بذلك

(١) راجع كتاب : Histoire de la Littérature Grecque Chrétienne III 425 Fuech :

حال النفس عند انتقالها من الموت إلى الخلود^(١) . ثم يعود مرة أخيرة إلى اعتراضه الخاص بالعواطف والانفعالات التي لا يرى النحلي عنها كلفة ، فتجيبه بأن العواطف تتم وتكتمل ، وتنفى أيضا في حب المسيح . وعلى ذلك كان النعيم نهاية النفس المؤمنة . - والطريق إلى هذه النهاية طويل وعمر . إنه طريق التطهر . ولا تصبح إرادة الخاطئ طاهرة إلا إذا تحولت حبا . وتحول حبا بتبكيك الضمير . ففي الإرادة نعيم النفس رشاؤها . والدين المسيحي دين النعمة ، فهو دين النعيم ، ولا يسمح بوجود جهنم^(٢) .

قد كان لمطالعة جريجوار لأفلاطون ولفيدون بنوع خاص أثر عظيم في توجيه التصوف المسيحي نحو المعاني المتفائلة السابقة : فيفيدون يقرر أمل الإنسان وأمل الفيلسوف بوجه خاص في عالم إلهي تعيش النفس فيه قارة العين آمنة ، مغتبطة بما تشاهده . وقد رأينا جريجوار يجعل من هذا الأمل يقينا . ورأيناه من ناحية أخرى يخفف من آثار الخطيئة بفضل إيمانه هذا ويقينه . وهذه المعاني التي وجدناها عند جريجوار ظاهرة عند جميع آباء الكنيسة الشرقية ، وبها يتميزون ، كما سنرى ، من فلسفة آباء الكنيسة الغربية بل من الفلسفة الغربية ذاتها في عصرها الوسيط والحديث .

قد تها آباء الكنيسة الشرقية لمطالعة أفلاطون عن طريق التعاليم التي شاعت في وقتهم وقبل وقتهم في المدارس الهلنستية سواء كان ذلك بالألكسندرية أو بمدن آسيا الصغرى . وكانت تلك التعاليم الأفلاطونية متمزجة بتعاليم

الرواقية وأثرت في صورتها هذه في ترجمة يهود ذلك الوقت للكتاب المقدس من العبرية إلى اليونانية . فجاءت مطالعة آباء الكنيسة للكتاب المقدس في عهده القديم والجديد ممتزجة بالتعاليم الفلسفية المذكورة والتي كان فيلسوف الإسكندري من أهم الدعاة لها . وجاءت مطالعتهم لأفلاطون متأثرة بتعاليم المدارس الهيلينية ، وممتزجة بقراءة اليهود للكتاب وتفسيرهم له . - ولأجل كل هذا لم يتبها آباء الكنيسة الشرقية مطالعة موضوعية خالصة لمؤلفات أفلاطون . ولكنهم طالعوها وفهموها بقدر ما استطاعوا . فاللغة لغتهم ، والكتب في أيديهم ، ولفهمها كان لهم معلمون ومرشدون . لذلك أمكن التسكك عن أفلاطونية آباء الكنيسة الشرقية ، وأمكنا من ناحيتنا التسكك عن أثر « فيدون » في تفكير هؤلاء الآباء . ووجدنا هذا التفكير غير معارض في جوهره لمعاني « فيدون » ، ونصه ، وإن تأدى إلى وضع تلك المعاني في مجال غير مجال الفلسفة اليونانية القديمة ، وإن أضاف إليها وأدخل فيها روحا جديدة لم تكن في الأصل . نعم أضاف تأويل الآباء معاني جديدة ولكنه لم يشوهها .

ولا شك أن وحدة اللغة كانت أساس ذلك الاتفاق ، بما أن تلك الوحدة تقتصر وحدة الحضارة أو استمرارها على الأقل . وربما وجب أن نضيف إلى ذلك أن الحضارة المذكورة ، كما قامت منذ عهد الإسكندر حتى نهاية العصر البطلمي لم تكن مُغلقة ولا غائقة . - وتعلمنا الأناجيل و « أعمال الرسل » بأن الجوع التي كانت تطلع إلى القدس في أعياد إسرائيل ، أو تلك التي كانت تستمع للمسيح ، لم تكن يهودية فحسب ، بل كان أيضا من بينها أفراد عديدون من اليونان أنفسهم ، أو من كانت ثقافتهم يونانية . ولا شك أن عددا كبيرا من هؤلاء انضم إلى الدين الجديد . وحتى الأثينيون عندما زارهم بولس وخطب

فيهم وحثهم على اتباع دين المسيح ، وإن لم يظهروا حماسة بالغة ، فهم لم يعارضوه في عنف ولم يضطهدوه بأي حال من الأحوال .

أما الرومان فكانوا على عكس ذلك : استمروا قرونا في محاربة الدين الجديد واضطهاده ، حتى تمت له الكلمة في أوائل القرن الرابع الميلادي . وبقى الدين المسيحي مغلقاً عليهم مدة طويلة ، كما بقيت حضارة اليونان وفلسفتهم مغلقين . فلم يكن الرومان في وقت ما رجال دين بعيد ولا رجال فلسفة عميقة ، إلا إذا استثنينا في الفلسفة شيشرون وسنيكا . ولكن شيشرون لم يكن مجدداً فيها ، إنما كان مثقفاً وكانت ثقافته يونانية : طالع بوجه خاص الرواقيين الأبيقوريين ، وتحدث عنهم في أندية وكتب عنهم في مؤلفاته . وطالع أفلاطون أيضاً وخاصة محاورتي « مينون » و« طيماوس » . ولا يمكن تأكيده مطالعته لفيدون وإن كان أشار إليها إشارة صريحة . ولا شك أنه لم يجمل اليونانية ولكنه لم يترجم فلاسفة اليونان ، بل نقل الفاظهم نقلاً إلى اللاتينية . وعنه وعن مطالعته لمحاورات أفلاطون ، وعن معرفته العامة لفلسفته ، أخذ آباء الكنيسة الغربية في نهاية القرن الرابع وأثناء القرن الخامس . - ثم جاء بعده سنيكا Senèque الذي روج للأخلاق الرواقية ودعا لها في دروسه ورسائله . فالأخلاق كانت إذن ميدان الرومان ومضمار تفكيرهم المفضل ، لأنهم لم يكونوا رجال تفكير وتأمل ، بل رجال نظام وسياسة وعمل ، يفرضون الطاعة والالتقاء .

ولذلك فعندما دخلوا الدين الجديد ، لم يدخلوه كالليونان والأسكندرانيين بعقول وقلوب فلسفية . بل ابتدأ بعضهم مهاجمة الفلسفة وتدخلها في الدين ، وعلى رأسهم رجل اسمه تيرتوليان (Tertulien) عاش في القرن الثالث الميلادي عرف بمجملته الشهيرة : « إني أومن لأن الإيمان غير معقول » . ولا شك أن

النواحي الغامضة العجيبة - والمبرية إن صح القول - للدين المسيحي لم تنفرهم منه ، طالما كانت الطاعة والقبول لازمين مفروضين لا الفهم أو التفلسف . ولا شك أن جهلهم اليونانية وأساليبها اللطيفة المتنوعة كان من العوامل التي أغلقت عليهم الفهم والتفلسف ، وأبعدتهم بالتالي عن فلسفة الدين وتأويله تأويلا فلسفياً .

علينا إذن أن نكون حريصين حذرين عند التكلم عن آباء الكنيسة الغربية حتى في عصر كنهاية القرن الرابع نشأت فيه مدارس نحو وبلاغة وفلسفة بمدن روما وميلان وقرطاجة كان معلموها من اليونان . فتلامذة هؤلاء لم يتقنوا اليونانية ، بل لم يتعلمها أغلبهم . ومهما قيل عن الثقافة الفلسفية اليونانية التي كانت عند كبارهم مثل امبرواز وجيروم وأوغسطين ، فهي لم تكن بعيدة ولا عميقة^(١) . وإن صححت معرفة جيروم اليونانية معرفة طيبة فأوغسطين كان يجهلها وإن عرف بعض كلماتها . والأغلب أن كليهما ، إن طالع أفلاطون ، فقد طالعه في تراجم أو ملخصات لائنية شاعت قبل وقتها ، أو على الأكثر في تعليقات شيشيرون عليها . ولا يؤدي اطلاعٌ مثل هذا إلى فهم عميق : فإشاراتهم إلى محاوراتنا لم تبلغ ما كان يعرفه أقل المثقفين في المصور الإغريقية السابقة . فجيروم مثلاً اكتفى بإعادة تعريف سقراط الشهير للفلسفة بأنها ترويض على الموت واستعداد له (١٨١) . أما أوغسطين فهو أن ذكر المحاورة أكثر من مرة ، فهو لا يظهر إلماً بمبدأها : ويكتفى بصدد الخلود بالحجة الأولى التي يلخصها في كلمات : « إن

(١) راجع ذلك في كتاب كورسيل :

P. COURCELLE : Les lettres Grecques en Occident (Paris 1943) ،

37-78 ; 137-182 .

الأموات يصدررون عن الأحياء ، والأحياء عن الأموات^(١) . ويشير إشارة عابرة إلى تقرير أفلاطون للشبه بين النفس وموضوعاتها^(٢) .

نعم إن أوغسطين عرف نظرية المثل واستغلها استفلالاً بعيداً في دراسة الله ، والكلام عن العقل الالهي ، واحتوائه المثل على أن هذه أفكاره ومعانيه الأزلية . - ولكن تلك المعرفة وذلك الاستغلال يرتبطان بمحاورة « طيماوس » لا بفيديون ، وبالأخص بتأويل أفلوطين لطيماوس . ومن ثم كانت معرفة أوغسطين لأفلوطين في ترجمة مارينوس فيكتورينوس له أعمق وأبعد من معرفته لأفلاطون . بل كانت أقوال أوغسطين عن الأفلاطونية تنطبق على أفلوطين أكثر مما تنطبق على أفلاطون^(٣) . - ثم إن الأفلاطونية إن كانت مرتبطة بالأفلاطونية ارتباطاً وثيقاً بصدد مسألة العقل الالهي ، فهي غير مرتبطة على نفس النحو بالمسائل الانسانية أو بعلاقة الله ، كما يصوره الدين المسيحي ، بالإنسان والعالم . ففي تلك المسائل كان أوغسطين يفكر بإيمانه وديانته لا بثقافته الفلسفية . ولعلنا لا نكون مبالغين إن قلنا إنه كان يفكر بعقلية مسيحية ثقافته عبرية أكثر منها يونانية ، أو على الأقل بعقلية تلاميذ المسيح الذين لم يبنذوا الأصول اليهودية كلها .

ولا عجب ، فهو لم يكن يونانياً ، بل لم يكن أوروبياً ، إنما كان إفريقياً . ولا عجب بعد ذلك أن يكون التفكير الديني الغربي الذي تأثر بأوغسطين أشد

P. Courcelle : 158

(١) كورسيل :

(٢) راجع كتاب مارو :

H. I. Marrou : Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique (Paris 1938)

288 - 290 .

(٣) راجع النص الشهير لأوغسطين في « الاعترافات » (الكتاب السابع فترة ٢٩) —

التأثر مشبعاً في ناحية منه على الأقل بروح التفكير العبرى وروح مسيحية لا أثر فيها للفلسفة اليونانية .

ونجد دليلاً واضحاً على ذلك في محاربة أوغسطين - وهو أسقف افريقيا - لاتباع بيلاج (Pélage) في افريقيا وإيطاليا . فييلاج ، الذى يقال عنه انه كان راهباً إيرلندياً ، دافع عن النفس الانسانية وعدم فسادها بالخطيئة الأصلية ، وعن طيبة الانسان الطبيعية . فوجد فى ذلك أوغسطين ادعاءً كاذباً ودلالة على كبرياء صادر عن الخطيئة ذاتها ؛ وبين بالرجوع إلى آيات العهد القديم ورسائل بولس ، إن إرادة الانسان لا تعمل الخير إلا بتوجيه الله . - ولهذا الخصام بين بيلاج وأوغسطين تاريخ طويل فى الفكر المسيحى . فهو الخصام بين أصحاب مذهب الحرية وأصحاب مذهب القضاء والتدر ، بين المتفائلين والمتشائمين ، تجدد مرات بعد أوغسطين وخاصة فى نهاية العصر الوسيط ، وفى عصر الاحياء ^(١) . واستمر حتى نهاية القرن السابع عشر ، وتلونت به فلسفة الحرية فى هذا القرن : فقام النضال الشهير بين أتباع بيلاج من اليسوعيين ، ومن تلاميذهم ديكارت ، وبين أتباع أوغسطين من رجال بور روابال ، وتلميذهم بسكال ^(٢) . واستمر النضال حتى خمدت جذوته بنحمود الروح الميتافيزيقية .

ولا شك أن الأفلاطونية فى ذاتها ، وكما أولها أباء الكنيسة الشرقية ، كانت متغايلة بصدد الارادة الانسانية . ولسقراط جملة شهيرة تقول إن الانسان

== حيث يقارن بين «السكلمة» عند الأفلاطونيين و«السكلمة» عند السحجين .

(١) راجع فى هذه النقطة كتاب :

Cassirer (E) ; The Platonic Renaissance in England (London 1953) , 96.

(٢) راجع كتابنا بسكال : (دار المعارف القاهرة ١٩٥٦) (٦١ - ١١٤)

لا يفعل الشر بإرادته . وقد أعلت محاورة « الوليمة » شأن الحب وجعلت منه روحاً متغلغلاً في العالم وإبطاً له ، ووسيطاً في ذات الوقت بين الإنسان والآلهة . ثم كانت رؤية الخير في « الجمهورية » هدف التأمل الفلسفي ، لأن في الخير مبدأ الوجود وعلة المثل ، وإن تعداهما الخير . وجاءت محاورة « طيمائوس » في نهاية الأمر تعتبر العالم صنيع إله خير يتأمل المثل أثناء صنعه .

وقد أشرنا فيما سبق إلى التفاوت بين الموقف الذي مثلته محاورة « طيمائوس » أجل تمثيل وبين موقف « فيدون » ، بين الموقف الذي يتأدى منه الفيلسوف إلى الله عن طريق مشاهدة العالم ، وبين الموقف الذي يتأدى منه إلى الله بترك العالم ، وكان هذا الأخير موقف « فيدون » . - إلا أنه يجب علينا أن نلاحظ أن الموقفين أفلاطونيان ؛ ولا يفترض ترك العالم تشاؤماً كاملاً بالضرورة ، أو اثباتاً لوجود شر مطلق في العالم أو في الإنسان على الأقل . وحجة التذكر ذاتها التي تفترض « هبوط » النفس من عالم المثل دليل على ذلك . فهي تقضي بأن تكون النفس أترأ من آثار عالم المثل ، وتفترض في النفس معالم المثل ذاتها ، أو على الأقل ارادة في النفس للعودة إلى المثل ، وقدرة فطرية طبيعية على تلك العودة . وهذا مخالف بالتأكيدي لرأى الأوغسطينييين في الخطيئة وأصلها ، ويجانب رأى خصومهم المتفائلين .

لعلنا نفهم الآن لماذا بقيت محاورة « فيدون » مجهولة لغالبية آباء الكنيسة الغربية : وعمدة هؤلاء في العصر الوسيط توماس الأكويني ، لا يرجع إلا إلى « طيمائوس » ، وإلى « طيمائوس » كما طالعه أفلاطون . وهذا السبب ذكرناه : إن « طيمائوس » يهتم بالله وبملاقته بالعالم ، ولا يعني بمسألة الإنسان وإرادته ،

كما هو الأمر في « فيدون » . أما بصدد المسائل الانسانية فمرجه أوغسطين . وهناك احتمال بأن « فيدون » كان معروفاً لبعض الآباء الفرنسيين وبالأخص لروجر بيكون^(١) . ولعل شيئاً من آراء « فيدون » في قدرة النفس على الوصول الى الله ، قد أثر في تفكير الفلاسفة الفرنسيين فيما بعد ، وخاصة في فلسفة دانز سكوت (Duns Scot) ، ومعارضة هذا الأخير لتوماس معروفة . ولكن الغلبة كانت لتوماس وللأوغسطينية حتى عصر الاحياء .

جاء عصر النهضة في ايطاليا عصر احياء للثقافة اليونانية بوجه عام ولؤلؤات أفلاطون بوجه خاص : فرجال هذا العصر طالعوا أفلاطون في الأصل وترجموه إلى اللاتينية ترجمة دقيقة ، وعلقوا عليه وشرحوه كما فعل العرب بكتب أرسطو . وبلغت حماسهم لأفلاطون إلى حد مقارنة كتبه بالكتب المنزلة ومقارنة أفلاطون نفسه بموسى النبي . وأعطوا المنزلة الأولى في مطالعاتهم لمحاورات فايدروس والوليمة وطيمائوس على المحاورات الأخرى ، واعتمدوا في فهمها على تعليقات أفلوطين . ووجهوا هم أيضاً اهتمامهم إلى المسائل المتعلقة بالعالم ونظامه ، واعتبروا الحب القوة السارية في الكون ، الرابطة بين أجزائه^(٢) . لذلك لم يذكروا « فيدون » إلا في النادر .

وقد استمر تيار الاحياء في أوروبا بين ايطاليا وفرنسا حتى أواخر القرن

(١) راجع طبعة ريموند كليبانسكي Raymond Klibansky ترجمة لاتينية لإنسبون

ظهرت في القرن الثاني عشر في مجموعة : Corpus Platonicum Medii Aevi

(٢) راجع :

E. BREHIER : Histoire de la Philosophie 1. 739 - 753 ; 776 - 786.

وكتاب كاسير

CASSIRER (E) : The Platonic Renaissance in England (London 1953) .

السادس عشر واستمر في إنجلترا أثناء القرن السابع عشر : ابتداءً فيها قبل الثورة على كنيسة روما وعاصر تلك الثورة ، وبقي فعالاً بالرغم من اعتناق الأنجليز عقيدة الإصلاح المنشأة في الدين والمترتبة في الأخلاق . ويمثل التيار الأفلاطوني في أواسط القرن السابع عشر جماعة من أساتذة جامعة كامبردج عرفت فيما بعد بجماعة « أفلاطوني كامبردج » .^(١) دعا إلى مبادئ الأفلاطونية لأول مرة بنيامين هويتشكوت (Benjamin Whitcote) ، وكان رجلاً فاضلاً ، وواعظاً قديراً . وتلمذ له هنري مور (Henry More) مراسل الفيلسوف ديكارت . وتزعم المدرسة بعد ذلك رالف كادورث (Ralph Cudworth) مؤلف « النسق الصحيح للعالم المقول »^(٢) الذي ألهم الفيلسوف باركلي .

قام هؤلاء الرجال في إنجلترا ضد البيوريتان (puritans) أي المترممين من البروتستانت ، وضد تزمّتهم في الدين وتعصبهم لحرفية الكتاب المقدس ؛ كما قاموا ضد الفلاسفة والعلماء الآليين أمثال ديكارت وهوبز . ولكادورث كما لمور مواقف ضد الآلية عبّر عنها كادورث بحملته الشهيرة « إن الآلية اعتراف بالكفر والزندقة » .

طالعوا كرجال عصر الأحياء محاورتي « الوليمة » وفايدروس ، ولم يذكروا « فيدون » . أما الذي طالع فيدون ، وفهمه فهو فيلسوف عاش بعدهم . نشأ بعيداً عن تأثيرهم في الظاهر ، ثم اعترف بدينه لهم في أواخر حياته : نقصد باركلي

(١) Cambridge Platonists راجع فيهم الكتاب السابق وخاصة الفصول

٥ ، ٣ ، ٢ ، ١

(٢) The True Intellectual System of the Universe ظهر سنة ١٦٨٢ م .

مؤسس الفلسفة اللامادية . مؤلف كتاب « مبادئ المعرفة الانسانية » الذى طبع
بلندن فى عام ١٧١٠ .

ولباركلى فلسفة عظيمة لا تقصد الدخول فيها الآن ، وإن كنا لا نشك من
ناحيتنا فى تأثير افلاطون فيها منذ نشأتها . وقد نشأ باركلى بطبعه مفكرا يحترم
التجربة ، وطالع لوك مؤسس الفلسفة التجريبية الانجليزية . ولاحظ باركلى أن
تجربته الشخصية تؤديه إلى إنكار أشياء اعترف بها لوك ، وقبول أخرى
أنكرها لوك أو جهلها أو لم يفهمها : فثبت وجود الله ومعانيه الأزلية ؛ ثم أثبت
وجود النفس الانسانية ، وبين طبيعة معرفتنا لها ، ولاحظ سلطة النفس فى
التجربة والعلم والاخلاق . فاعتبر النفس لذلك صورة لله وشبها له ^(١) . ولكنه
أنكر الجوهر المادى ، وأنكر أن العالم مادى ، بل أرجعه إلى مجموعة أفكار
أى إلى سلسلة مناظر وأحداث يظهرها الله للنفس ، وبشرها فيها . فتربط النفس
بين تلك الأحداث بقوانين تستقرها استقرارا بفضل الملاحظة المستمرة ، ثم
تستعملها لأجل العمل والتطبيق .

ولم ينوه باركلى فى كتبه الفلسفية المعروفة إلا بالمؤلفات التى قام لمعارضتها
وتفنيد آرائها . واستمر فى مؤلفاته ينقد التجريبيين من أمثال لوك حتى بلغ شيخوخته .
وعندئذ وقع تحت تأثير أحداث شخصية أدت به إلى تأليف كتاب سماه
« السلسلة » (The Siris) غريبا كل الغرابة ، يشابه فى أسلوبه كتب عصر
الاحياء الإيطالى والانجليزى ، بل كتب العصر الاسكندرى اليونانى والمسيحى .

(١) محاورات بين ميلاس وفيلونوس

Dialogues , in Works of Berkeley , edited by Luce and Jessop.
London 1949 ; II , 231 - 232 .

يُنْتَقَل بَارَكْلِي فِي هَذَا الْكِتَابِ مِنْ أَوَّلِ الْمَوَادِّ الطَّبِيعِيَّةِ كَالْأَمْلَاحِ وَالْأَحْمَاضِ صَاعِدًا إِلَى أَسْمَى الْمَبَادِيءِ وَالْعَمَلِ فَهُوَ يَنْتَهِي بِعَقِيدَةِ الثَّالُوثِ الْإِلَهِيِّ مَارًا بِالْهَوَاءِ فَالنَّارِ فَالنُّورِ فَالنَّفْسِ فَالْعَقْلِ فَالْوَحْدِ ، أَيْ اللَّهِ أَوْ الْخَيْرِ . وَلَا يَنْتَقِلُ بَارَكْلِي مِنْ فِكْرَةٍ إِلَى أُخْرَى ، وَمِنْ مَرَحَلَةٍ فَلِلسَفِيَّةِ إِلَى مَرَحَلَةٍ جَدِيدَةٍ ، إِلَّا بَعْدَ التَّنَوُّهِ بِطَالِعَاتِهِ وَمَصَادِرِ تَفْسِيرِهِ ، عَلَى عَكْسِ عَادَتِهِ فِي مَوْلاَفَاتِهِ السَّابِقَةِ . يَذْكُرُ مَعَ الْمُرَاجِعِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْفَلَسَفِيَّةِ كَتَبَ رِجَالِ عَصْرِ الْإِحْيَاءِ الْإِيطَالِيِّ ، ثُمَّ يَضِيفُ إِلَى هَذِهِ وَتِلْكَ مَجْمُوعَةً مِنْ مَوْلاَفَاتِ الْعَصْرِ الْإِسْكَانْدَرِيِّ تَشْمَلُ أَفْلُوطينَ وَبِمَبْلِيخُوسَ وَأَبْرَقْلِسَ وَمَوْلاَفَ الْكُتُبِ الْهَرَمَسِيَّةِ ، ثُمَّ يَرْجِعُ فِي الْمَاضِي حَتَّى أَرِسْطُو وَأَفْلَاطُونِ وَبَارَكْلِي كَرِجَالِ عَصْرِ الْإِحْيَاءِ الْإِيطَالِيِّ وَالْإِنْجِلِيزِيِّ مَغْرَمٌ بِمَحَاوِرَاتِ « الْوَلِيمَةِ » ، « وَفَايْدَرْوسِ » ، « وَطِيَاوَسِ » وَلَكِنَّهُ يَتَمَيِّزُ عَنْهُمْ بِذِكْرِ « فِيدُونِ » وَاقْتِطَافِ عِبَارَاتٍ مِنْهُ وَالتَّعْلِيْقِ عَلَيْهَا .

وَلَدَيْنَا فِي الْفَقْرَةِ ٢٦٠ مِنْ كِتَابِ « السَّلْسَلَةِ » هَذَا إِشَارَةٌ صَرِيحَةٌ طَوِيلَةٌ لِمَوْقِفِ مَنْ أَهَمُّ مَوَاقِفِ « فِيدُونِ » فَهُوَ يَقُولُ : « يَرَى سَقْرَاطُ فِي « فِيدُونِ » (٩٧ >) أَنَّ الْمَفْكَرَ الَّذِي يَفْتَرِضُ انْتِظَامَ الْأَشْيَاءِ بِفِعْلِ عَقْلِ أَوَّلٍ لَيْسَ فِي حَاجَةٍ لَذِكْرِ عِلَّةٍ أُخْرَى . وَيُلَوِّمُ سَقْرَاطَ الطَّبِيعِيِّينَ لَوْ قَوْفِهِمْ فِي التَّفْسِيرِ عِنْدَ الظَّوَاهِرِ ، وَلِتَجَاهِلِهِمُ الْخَيْرَ ، أَيْ أَقْوَى الرُّوَاطِ الَّذِي تَصِلُ بَيْنَ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ ، وَلَعَدَمِ تَمَيُّزِهِمْ بَيْنَ الْعِلَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ وَالْعَمَلِ الْمَصَاحِبَةِ لَهُذِهِ .

إِنَّمَا نَتَعَرَّفُ فِي هَذِهِ الْعِبَارَةِ التَّعْلِيلِ الْمِتَنَافِيزِيَّ الَّذِي يَثْبُتُهُ سَقْرَاطُ فِي نِهَآيَةِ الْمَحَاوِرَةِ رَدًّا عَلَى اعْتِرَاضَاتِ سِيْبِيئِسَ ، وَيُبَيِّنُ فِيهِ سَبَبَ الْعَمَلِ الْغَائِثِيَّةِ عَلَى الْعَمَلِ الْمَادِيَّةِ وَالْمِيكَانِيكِيَّةِ . وَلَا يَعْمَلُ بَارَكْلِي فِي فِقْرَتِهِ هَذِهِ إِلَّا عَلَى إِعَادَةِ نَصِّ « فِيدُونِ » (٩٧ >) وَالتَّصْدِيقِ عَلَيْهِ ، لِأَنَّ فِيهِ التَّعْلِيلَ الْحَقِيقِيَّ لظَّاهِرِ الْعَالَمِ .

ولا شك في نظرنا أن باركلي الذي درس فيدون ودرّسه بجامعة دبلن في شببته ، قد طالع المحاوره المذكوره منذ مدة طويله . ولا شك أن نص « فيدون » الذي رجع إليه في آخر كتبه ، كان حاضر في ذهنه عندما كتب « مبادئ المعرفة الانسانية » (الصادر في عام ١٧١٠) . وخاصة عندما كتب الفقرة ١٠٧ من هذا الكتاب الأخير ، والتي يقرر فيها نفس الرأي وبذات العبارة تقريبا . يقول : « ان الفلاسفة يعشثون عندما يسعون وراء عال فعاله غير العقل فما دام العالم كله صنع فاعل خير حكيم وجب عليهم البحث عن العامل الغائية للأشياء . . . »

وكان انكار باركلي في هذه العبارة للتفسير الميكانيكي المادى نتيجته من نتائج الفلسفه اللامادية التي طلع بها - وهو في عنفوان شبابه - ضد فلاسفه أوروبا وعلمائها من ديكارت إلى نيوتون . ولكن لعل ذلك الانكار ، بل لعل المذهب اللامادى ذاته لم يكونا من بنات أفكاره هو وحده ، بل جاء ثمرة مطالعته للكتب القديمة .

ولا شك أن باركلي قد طالع كما ذكرنا محاوره « فيدون » مع غيرها من محاورات أفلاطون أثناء دراسته وتدرسه بجامعة دبلن . ولا شك أن تلك المطالعة مع مطالعة ملبرانش المتأثر بالأفلاطونية كانت من العوامل التي وجهته إلى اعتبار العالم مجموعة ظواهر ، أو مناطر وأحداث كما قلنا ، تشهد بفعل الله . ولكنه لم يصرح بدينه لأفلاطون إلا في سنى شببته عندما تحلت أفكاره ، وانحلت - إذا صح القول - إلى ذكرياته ومطالعاته الماضية .

وباركلي في نظرنا مثال عظيم على انسان جمع في عقليته بين عبقرية الفيلسوف الحديث المتصل أشد الاتصال بالعلم وبطور الأفكار ، وبين عبقرية رجل عصر

عن العناصر المنحلة ولا يقتضى بقاء وحدة حقيقة كما هو الأمر فى النفس . أجل !
إنّ للنفس نشاط وطاقة يمتازان على طاقة البدن ، مادامت مظاهر النفس تباين
مظاهر البدن . ونشاط النفس يبرز لنا فى صورة الشعور والوجدان . سواء كان
الشعور تذكراً أم انتباهاً ، أم تجريداً ، أم ابتسكاراً . وواضح أن هذا النشاط
يختلف عن طاقة المركبات التى تتفرق عناصرها وتبدد . ولكن ما الذى يدلنا
على أن النشاط أياً كان لا يحمّد ؟ أو بتعبير العلم الحديث : إن كانت الطاقة
محفوظة ، فما الذى يمنعها من الانحطاط والتدهور ؟ وإن كان السكم والقدر
محفوظين ، فما الذى يمنع تدهور الكيف وانتقاله شيئاً فشيئاً - فى صورة انحطاط
متصل - إلى الصفر ^(١) ؟

هذا هو اعتراض كمنط على خلود النفس وعلى تلك الحجة التى استمدها
مندلسون من « فيدون » . والاعتراض كما هو ظاهر ، لا تؤيده مبادئ
المنطق والنقد الفلسفى وحدها ، تلك المبادئ التى تتعارض ومعرفة ما لم يكن
خاضعاً لشروط التجربة ، بل تؤيده وتثبت قوانين العلم الطبيعى الحديث جدا .
وأن كمنط فى اعتراضه باحتمال خمود نشاط النفس والشعور ، إنما يعبر فى لغته
عن القانون الطبيعى الذى كان كارنو (Carnot) ، العالم الفرنسى ، يفكر
فيه فى ذلك الوقت بالضبط : نقصد قانون انحطاط الطاقة ، الذى يقضى بأنه إذا
كانت الطاقة بوجه عام محفوظة فى العالم ، فهناك طاقات متجهة فى كیفها إلى التدهور

(١) راجع كمنط « نقد العقل النظرى » ترجمة كى سميت

Critique of Pure Reason

translated by Norman Kemp-Smith (London 1933) 372 - 373 ,

راجع فى هذه النقطة أيضاً مقال جيرو

Guérault : Revue de Métaphysique et de Morale 1926, P, 487 à 488.

والانحطاط ، بمعنى أنه لو أردنا مثلاً تحويل الطاقة الميكانيكية البحتة إلى طاقة حرارية اتجهت الطاقة إلى الانحطاط ، وإذا تم في العالم تحويل الطاقة الميكانيكية كلها إلى الطاقة الحرارية ، فالطاقة - في كیفها على الأقل - متجهة حتماً إلى الانعدام . واضح أن طاقة النفس كيف بحت ، وأنها على كل حال مرتبطة بالطاقة الحيوية التي قد لا تختلف في أساسها عن الطاقة الحرارية . وعلى ذلك أصبحت الطاقة النفسية معرضة للانحطاط ثم للزوال .

هذا هو في الحقيقة الاحتمال الذي يفترض به كنط على ادعاءات مندلسون . ومن يفكر في الاعتراض يلاحظ أنه صورة حديثة للاعتراض القديم الذي أقامه سيبليس في الجزء الثالث من « فيدون » ، والذي نتذكره جيد التذكر . فسبليس يوافق سقراط على استدلاله بالذکر على سبق وجود النفس ، ولكنه غير مقتنع بالاستدلال على خلودها ، بمقتضى مشابقتها للمثل . فهذه المشابهة المبدئية لا تؤدي إلى نتيجة مفيدة ، لأن النفس مرتبطة في وجودها بالبدن سواء اعتبرنا حياتها الحاضرة هي الوحيدة أو اعتبرناها إحدى مراحل التقدم . وفي كلتا الحالتين هناك احتمال لتلك النفس التي تحيي البدن بأن يذوب نشاطها مع انحلال البدن وموته . ويعترف سقراط في رده على سيبليس بضرورة عدم الاكتفاء بما يقوم بين النفس والمثل من مشابهة ، وبأنه ينبغي أن يقرر مع ذلك أن النفس تنتمي إلى المثل لا بمعنى غامض مطلق ، بل إلى مثال معين ، هو « مثال الحياة » ؛ ويكون هذا المثال علقها القرية . وإذا كان مثال « الحياة » يتنافر وحقيقة الموت ، فالنفس التي ترجع إلى هذا المثال المعين لن تموت ؛ إنها خالدة (فيدون ١٠٦ ج - ١٠٦ د) .

ويتضمن رد سقراط هذا أمرين : أولهما ، اعترافه بأن النفس وجود ،
وبأنها تتميز إذن عن عالم المثل ، أى عن عالم الماهيات ، وثانيهما ضرورة ربط
وجود النفس بحقيقة الحياة ومبدئها ، وهذا معناه أنه لا يمكن الفصل فصلا تاما
بين النفس وبين وظيفتها بالنسبة للبدن ، أى احياء البدن .

غير أن كنيط - الذى لم يفحص فى « نقد العقل النظري » مشكلة الخلود
فى ضوء معالجة « فيدون » لها - لما كان يقتنع برد سقراط هذا مهما كان
من وجهة الاعتبارين السابقين : وذلك لأن الرد يتضمن تفسير الوجود
- والخلود هو وجود لا متناه - بالمثال أى بالماهية . فهو إذن من قبيل « الدليل
الوجودى » الذى يستنتج وجود كائن من افتراض معرفة ماهيته . ومثل هذا
الدليل لا يصح قبوله فى عالم المعرفة المرتبط لا بالماهيات بل بشروط الوجود
المحسوس . أما أن تكون « الحياة » مبدأ مفسرا لظواهر العالم ، كما يدعى سقراط
فى رده ، وكما تتضمن ذلك حجته للتضاد ، فهذا ما لا يمكن للعالم أن يأخذ به . هذا
لأن العلم لا يعنى بالحياة ، ولا يعترف باستقلالها البدنى ، إنما يعنى بالظواهر
وقوانينها ليس إلا .

وربما وجب أن نسجل هنا أن موقف كنيط من مسألة الحياة مرتبط بموقفه
الفلسفى العام وبموقف العلم فى زمنه . ولا بد لنا أن نتساءل الآن عما إذا كان
تطور علم الحياة لا يودى إلى حل فلسفى جديد لمسألة علاقة النفس بالبدن ،
وبالتالى لمسألة الخلود ذاتها . لذلك وجب أن نختم دراستنا هذه بالفحص عن
موقف برجسون الفيلسوف المعاصر الذى درس مشكلة الحياة فى ضوء تطور
العلوم بوجه عام ، وعلم الحياة بوجه خاص .

ولكن لا شك أيضا أن لموقف كنيط قيمته ؛ بل لا شك أن من طالع

محاورة « فيدون » ولاحظ اعتبار سقراط لكل ما يوجه ضد موقفه من اعتراضات ، لاستنتاج أن سقراط ما كان ييخس من قيمة اعتراضات كنط لو عملت أمامه . وما يثبت ذلك توصيته لسامعيه - بعد إبداء رده السابق - بأن يستمروا في البحث من بعده وأن يؤيدوا بمختلف الحجج رده هذا ، وبأنه ، مهما كان من قيمة موقفه الشخصي وحججه السابقة والاعتراضات عليها ، هناك أمر واحد مؤكد ، وهو ضرورة استمدادنا لقبول النتائج العملية المترتبة على هذا الموقف . إذ لو صح الخلود لكان تابعا في كیفه لنوع الحياة التي اخترناها وعشناها في عالمنا هذا . وعلى ذلك وجب التفرير في النهاية أن الإيمان بالخلود مرتبط بحياتنا الأخلاقية في هذا العالم .

ولكن أليست هذه النتيجة التي يختم بها سقراط حديثه الفلسفي قبل موته ، هي التي اتخذها كنط لا في « نقد العقل النظري » بل في « نقد العقل العملي » ^(١) ؟ أليس رأيه في هذا الكتاب الأخير بأن الذي يجبا الحياة الفاضلة ويؤدي واجبه لأجل الواجب ذاته ، واثق عمليا بوجود حياة أخرى تتحقق فيها الفضيلة وغاياتها ؟ ^(٢)

لننظر الآن إلى مسائل « فيدون » في ضوء الفلسفة المعاصرة وخاصة في ضوء نظريات برجسون الفلسفية .

إذا رجعنا إلى المحاورة وجدناها تعالج مشكلات ثلاث مترابطة فيما بينها ،

(١) كنط : « نقد العقل العملي »

Critique de la Raison Pratique (trad. ' icavet, Paris 1921) 218-243

(٢) راجع في هذا :

A, B. Taylor : Plato (London 1931) 206-207

لأنها مترابطة في عقل افلاطون ، وفي تلك التجربة التي كانت تجربة معلمه سقراط ، تجربة حياته وموته : مشكلة خلود النفس ؛ مشكلة تفسير النفس والعالم ؛ ثم مشكلة حياة الانسان وموته . مشكلتان فلسفيتان ، ومشكلة أخلاقية دينية . ولكن المشكلات الثلاث مترابطة ، بما أن مشكلة خلود النفس لا يمكن حلها كما رأينا إلا في ضوء المبادئ التي تفسر العالم ومصير ذلك العالم ، وبما أن مشكلة خلود النفس هي ذاتها مشكلة إمكان اتصال النفس الانسانية بالاله أثناء حياتنا هذه وبعد الموت .

وربما لم توضح المحاوره توضيحاً تاماً أن هناك حلاً واحداً للمشكلات الثلاث المترابطة . وأن هذا الحل ليس فلسفياً فحسب ، بل أنه فلسفي وديني معاً ، وربما كان دينياً أو صوفياً - كما سنرى - أكثر مما كان فلسفياً ، وذلك إذا اعتبرنا التصوف قمة الحياة الدينية والتفكير الديني .

وينضح هذا الحل الذي لا نجد صريحاً في المحاوره ، أو يتضح شيء منه على الأقل ، عند أفلاطون وعند آباء الكنيسة الشرقية ، بل عند كمنط نفسه الذي لم يستطع حل مشكلة الخلود إلا في ضوء الأصول العمالية الأخلاقية .

ونظن برجسون في إشاراته إلى المشكلات التي أثارها المحاوره وفي حله لها يتخذ طريقاً قريباً لذلك الذي سلكه كمنط من قبل : فهو يعترف في عدة مواضع ^(١) ، وبنوع خاص في نهاية الفصل الثالث من «منبع الأخلاق والدين» بأن الحل النظري الذي اتخذ أفلاطون لمشكلة الخلود حل نهائي ، وحل عقيم

(١) راجع « الطاقة الروحية » : ٥٨ - ٦٠ ؛ « منبع الأخلاق والدين » : ٢٧٩ - ٢٨٢ ؛ ثم « الفكر والحركة » : ٤٦ - ٤٧ . في مؤلفات (Oeuvres) . برجسون الكالة
P. U. F 1959 (Paris)

في الوقت ذاته . وسبب ذلك واضح : وهو أن الحل يعتمد على مبادئ نظرية نهائية ، أى على الماهيات والمثل ، بينما كانت مشكلة الخلود مرتبطة بمحياتنا هذه ، وبشجاربنا فيها . والأمر الأكيد هو أنه ليس هناك أى أمل في حل المشكلات السابقة الا في ضوء تجاربنا المتنوعة . والتجربة التي تعرفها الفلسفة الحديثة من نوعين على الأقل^(١) : تجربة علمية ، وتجربة عملية ، أى اخلاقية دينية . ولا شك أن كمنط قد وضع المسألة الوضع المناسب عند ما تسامد عما إذا كان العلم - أى التجربة العلمية - يؤيد الحل الأفلاطوني النظري ، أو ينكره ، وعند ما لاحظ أن مسألة النفس متصلة بمسألة طاقتها ، وباحتمال خمود تلك الطاقة . وقد رأينا كمنط يتجه في حله للمسألة الاتجاه الذي اتخذه العلم الطبيعي منذ وقته ، عندما اعتبر هذا العلم بعض مظاهر على الأقل من الطاقة العالمية متجهة إلى الانحطاط والندهور .

ويشير برجسون في «التطور الخالق» مسألة انحطاط الطاقة في علاقته بالمادة من ناحية ، وبالحياة من ناحية أخرى . وخلاصة موقفه أن انحطاط الطاقة لا يدل اطلاقا على عدم صحة مبدأ حفظ الطاقة ، أو على خطأ مبدأ الجبرية الطبيعية ، وذلك إذا اعتبرنا هذا الأخير في حدود العلم الطبيعي ، أى إذا اعتبرناه تعبيرا عن التغيرات المادية البحتة . فهذه لاشك خاضعة لمبدأ الحفظ وبالتالي للجبرية . - ولكن النظر الفلسفي للعلم والعالم المادي لا يمكن أن يقف عند حقائق العلم الطبيعي ، ولا بد أن يعتبر حقائق علم الحياة أيضا ، ثم حقائق النفس ، وما يكشفه حدس النفس في أعماقها . والنظر الفلسفي كما يظهر لنا في كتب برجسون ابتداء من «المقال» في عام ١٨٨٩ ، وخاصة في «المادة والذاكرة» ، هو الذي جعله يعتبر

(١) أو ثلاثة ، كما سنرى (انظر ص ٢٤٨) .

حقيقة العالم ديمومة ، أى حركة وتغيرا من النوع الذى يلمسه شعورنا فى أعماق النفس . وفى ضوء حدس تلك الديمومة التى يُعْمَلُ منها نسيج العالم ، تبدو لنا المادة ، أو يبدو لنا الامتداد الذى يدرسه الطبيعى ، ديمومة مخففة مبددة ، وتبدو لنا عندئذ الطاقة المادية متجهة بالضرورة إلى التدهور والانحطاط ^(١) .

أما إذا نظرنا إلى مظاهر الحياة والطاقة الحيوية وجدنا أنها تتماز بتركز الديمومة إذا قورنت بالطاقة المادية ، بل وجدنا فوق ذلك أن الجبرية التى تصح عن العالم المادى كما يدرسه العلم ، أن هذه الجبرية لا تعبر إلا تعبيرا سطحيا عن مظاهر الطاقة الحيوية ، وأنها لا تعبر عنها إلا لقيام علاقة وثيقة مستمرة بين تيار الحياة الجارف ، وبين مظاهر الجود التى لا مفر من أن يحملها التيار . ومن شأن هذه العلاقة أن يقوم التيار أمامنا ويتميز لا فى صور أنواع نباتية أو حيوانية فحسب ، إنما فى صور أفراد وشخصيات ^(٢) . وإذا ارتفعنا فوق المظاهر البيولوجية البحتة للديمومة إلى مظاهر حياة النفس ، وإلى ديمومة الشعور ، وجدنا الديمومة أكثر تركزا ، وظهرت لنا الطاقة أبعد ما تكون عن الجبرية الطبيعية ، أى ظهرت لنا الحرية فى أتم معانيها . ومن ثم ، فتطور الديمومة لا بد من اعتباره كما قال برجسون تطورا خالقا ، أى تطورا نحو الخالق ، وبالتالي تطورا وحركة نحو اتصال الحياة وانتصارها ، تطورا نحو الخلود ^(٣) .

ولكن التطور لا يمكن أن يتجاهل الموت ، بل لا يمكن أن يناقض انجساح الديمومة ، اتجاه الطاقة الحيوية ، والطاقة الشعورية أيضا ، نحو الانحطاط والتدهور كما قال كنت ، أى الاتجاه نحو الجود . وهل يمكن فى هذه الحالة أن يقوم احتمال

(١) راجع « المادة والتأكر » ص ٢٧٩ . ثم « التطور الخالق » ص ٢٤٤ .

(٢) راجع « منبعا الأخلاق والدين » ص ٢٧٣ .

(٣) « التطور الخالق » ص ٢٧١ .

قوى لصحة الخلود ؟ وضع برجسون هذا السؤال في كتابه « منبع الأخلأق والدين » ، وهو نفس السؤال الذى أجاب عليه سقراط بضرورة تفسير خلود النفس بواسطة مثال « الحياة » . وقد رأينا انجاه كنط إلى عدم اعتبار هذا الرد مرضيا فى ضوء تطور العلم ، فى ضوء النقد العلمى والفلسفى .

وإننا نجد مبدأ الحل البرجسونى - وحلول برجسون بأعترافه الشخصى^(١) ليست نهائية ، بل لا تعدو أن تكون محاولات يقوى احتمال بعضها أو يضعف حسب الأحوال - فى « التطور الخالق » . ولا شك أن المادة تتمايز كل التمايز عن مظاهر الحياة ، بحيث يمكن اعتبارها - وذلك بمعنى غير مباشر - أقوى دليل على حقيقة الخلق . إنها لا تحمل المظاهر الخلاقة ذاتها . ولكن الحياة البيولوجية بل الحياة النفسية أيضا متجهة فى نهاية الأمر وفى الظاهر على الأقل ، إلى الجود والتلاشى ، أو على الأقل إلى الانحطاط والتدهور . وإن صح ذلك ، لما أمكننا أن نلمس حقيقة الخلق ، بل لما أمكننا أن ندرك الحياة فى أصلها ، أى خارج مظاهرها بالذات . ومعنى ذلك أنه يمكن تصور الخلق فى مستويين متميزين : مستوى مظاهره من الجداد إلى النفس ، ومستوى حقيقة الأصيلية ، أى فى مركز الخلق ذاته ، دون أن نستطيع أن نسمى هذا المركز إلها أو خالقا بالمعنى الدقيق^(٢) . وإذا كانت مظاهر الخلق متجهة إلى التدهور فالمركز الخلاق هو الخلود ذاته ، هو الحياة فى أصلها .

الخلود واضح فى أصل الخلق ومركزه . ولكنه ليس كذلك فى مستوى الخلقية ، فى مستوى مظاهر الخلق . هذه هى النتيجة الفلسفية التى لا تعارضها التجربة

(١) « الطاقة الروحية » ٥٨ .

(٢) « التطور الخالق » ٢٤٩٤ .

العلمية في ميدان على الحياة ، وهي النتيجة التي وصل إليها برجسون في « التطور الخلاق » ، وهي تعنى على الأقل أن التجربة العلمية لا تؤدى إلى تقرير الخلود ولا إلى فهمه .

ولكن التجربة العلمية ليست التجربة التي قد تفيدنا في مسألة الخلود . وحيث أن الأمر متعلق بخلود كل نفس ، فلا بد من الاعتماد أيضا على تجربة أو تجارب متصلة بالنفس الفردية . ويشير برجسون في كتابه الأخير « منبعا الأخلاق والدين » إلى نوعين من التجربة النفسية قد يعيننا فهمها على وضع مسألة خلود النفس وضما يقدمنا نحوها : تجربة الحياة المعتادة للنفس وهي قائمة عند جميع الناس ، وتجربة ثانية غير اعتيادية عند بعض الناس . تجربة التذكر من ناحية ، وتجربة التصوف من ناحية أخرى . أما التذكر فهو في تمايز أفعاله ومظاهره عن الإدراك الحسى يدفع بنا إلى الماضى الغير الفعال ، إلى الماضى الغير المرتبط بالبدن ، والمتحزر من مطالب البدن الحاضرة . إن التذكر يدفعنا إلى ما لم يكن منظورا ولا محسوسا ولا جسميا ولا متعلقا بمطالب الجسم ، ولا بالمنافع والمصالح ووجه عام . انه يدفعنا إلى حياة غير حياتنا مع البدن ، فهو إذن يدفعنا إلى حياة الروح^(١) أنه يدفعنا إلى حقيقة الديمومة ، لا الديمومة العالمية الخاضعة لقوانين الطبيعة ، إنما إلى ديمومة النفس في أصلها الأصيل . التذكر اذن طريق أو باب مفتوح إلى الحياة الروحية ، وبالتالي هو باب أو طريق مفتوح إلى الخلود . - وقد رأى الكاتب الأدبى بيجى (Péguy) تهليذ برجسون والذي قتل في الأشهر الأولى من الحرب العظمى ، قد رأى في فعل التذكر ، كما صوره برجسون ، علامة على الحقيقة الروحية ، بل علامة على الإله ، وأثرا من آثاره في النفس . ولذلك

(١) انظر كتاب « منبعا الأخلاق والدين » ص ٢٨٠ .

استخدم للتعبير عن هذا الفعل كلمة غير التي استخدمها برجسون أي Souvenir بل الكلمة التي تعبر عن موقف أفلاطون بالذات ، أي كلمة reminiscence^(١) .

يتضمن الموقف البرجسوني إذن - كما نلاحظه في كتاب « منبعا الأخلاق والدين » - إحياء لحجة من حجج « فيدون » وهي حجة التذكر : فالتذكر يثبت في نظر أفلاطون : سبق وجود النفس فحسب ، لا خلودها بالمعنى الصريح . ولكننا قد رأينا مع بعض آباء الكنيسة الشرقية أن التذكر عود إلى الأصل ، وأن الأصل هو الله . والعودة إلى الله هي الخلود ذاته . ولا شك أن يجنى يعتبر التذكر علامة على إرادة في النفس للعودة إلى الأصل ، أي إلى الإله .

أما التجربة للثانية التي يعتمد عليها برجسون في إثبات خلود النفس ، فهي التجربة الصوفية . وللتجربة الصوفية قيمة عليا تعرفها في هؤلاء الذين عاشوا تلك التجربة وعبروا عن نتائجها : أنهم أفراد امتازوا بالانزان وسلامة الفكر والمنطق والحزم في أمور الحياة العملية^(٢) . ولهذا السبب ذاته يمكننا أن نعتمد على شهادتهم .

ما الذي يقولونه عن الله وعن علاقته بالعالم ؟ وما دلالة تجربتهم بصدد مسألة الخلود الفردي ؟ أنهم يقولون أن خلق العالم مظهر لحب الله المتدفق الفياض . وهذا معناه في نظرهم أن الخلق مظهر حب الله للعالم من ناحية ، ومظهر احتياجه إلى العالم من ناحية أخرى . وأن لم تستقم العبارة الأخيرة لعقول الجامدين من الفلاسفة ورجال اللاهوت فمعناها الديني واضح على الأقل عند

(١) انظر كتاب ييجي : Péguys : Clío (N. R. F. 1932) 50 - 53 ; 226 - 230 . راجع

ما سبق ص ٢٠٩ - ٢١٠ ، ثم ملاحظات جريجوار التي درستها ص : ٢٢ .

(٢) « منبعا الأخلاق والدين » : ٢٤١ .

هؤلاء الذين يشهدون بتجربتهم على حب الله ؛ وهذا المعنى يتضح علميا في استجاباتهم للحب الإلهي . وإذا كان الإنسان أقدر مخلوقات العالم على الاستجابة للحب ، صبح القول أن الانسان غاية العالم . ويمثل المتصوفة المجهود الإنساني للاستجابة في أقوى مراتبه . وإن كانت غاية الحب هي الاتحاد ، فالحب الصوفي يبلغ أسمي مراتب الاتحاد ، أى أقربها إلى حقيقة الله ، وبالتالي إلى حقيقة الخلود . - ولكن الحب الصوفي ، كما فهمه متصوفة المسيحية ، لا معنى له إن كانت غايته الوحيدة رفع المتصور إلى مرتبة الاتحاد والخلود ، وفي لحظات نادرة جداً من الحياة . إن الحب الصوفي هو من ناحية بمجهود أفراد ممتازين ومختارين لا لرفع أنفسهم إلى مستوى عظيم ، بل لدفع الانسانية جمعاء إلى تمجيد الله . ويتضمن الحب الصوفي من ناحية أخرى ، مساهمة جميع الناس ، كل على استطاعته ، في هذا التمجيد . لذلك كانت بمجهودات الناس أجمعين قادرة على رفعهم إلى مستوى الحب الإلهي ، أى إلى الحقيقة الالهية وإلى الخلود . ولذلك أيضا كانت المحبة وحدها في نظر المسيحيين مفتاح النعم ، وكان الإنسان الذي يستجيب للحب الإلهي ، ولو في نهاية حياته وحدها ، انسانا ناجيا في نظر الله .

وقد رأينا العلاقة الوثيقة بين تجربة « التذكر » كما يصفها برجسون وحجة التذكر كما نجدها في « فيدون » . - وأن تمننا في الأمر ، لاحظنا تشابها بين التجربة الصوفية والموقف السقراطي كله في المحاوراة ، كما لاحظنا تشابها بين موقف كنتط الأخلاقي والنتيجة التي يختتم بها سقراط حديثه الأخير في الخلود ؛ وكما نفترض التجربة الأخلاقية عند كنتط الخلود بين أسسها ، كذلك نحمل التجربة الصوفية عند برجسون آثارا على حقيقة الخلود .

ولأنه يحوى محاوراة أفلاطون إشارات صريحة للتجربة الصوفية^(١) ، ولتأثرها من خلود النفس . ولكن موقف سقراط فى المحاوراة كلها موقف إنسان يتطلع بجميع قواه إلى الله وإلى الاتصال المباشر بالله ، وقد رأينا ما يقتضيه هذا التطام من تحرر النفس من مطالب البدن وإدراكاته . ان الموقف السقراطى ليس موقف العقل وحده ، انه موقف النفس كلها ، كما يقول سقراط فى هذه المحاوراة وفى محاورات أخرى . انه تجربة النفس كلها .

نعم ليس موقف سقراط موقف المتصوف المسيحى ؛ ولكنه يشابهه مشابهة قوية ، وذلك فى عدم اعتبار مسألة الخلود مسألة فلسفية بحتة ، وفى إرادته حل تلك المسألة فى ضوء التجربة الشخصية . ولذلك فلم يخطئ إمام من أئمة التصوف المسيحى وهو جريجور ، الذى ذكرناه ، عندما قارن بين موقف سقراط وموقف المؤمن قبل موته ، وبالأخص ذلك المؤمن الذى « يتفعل لإيمانه » كما فعلت ماكرين شقيقة جريجور .

يجب علينا إذن ألا نتخدد بانتقاد برجسون لموقف « فيدون » من الخلود . إن هذا الانتقاد موجه لأفلاطون المنطقى الجامد ، لا لأفلاطون الإلهى . - ونجد برجسون نفسه يميز بين أفلاطونية وأفلاطونية ، بين أفلاطونية « المثل » وأفلاطونية « النفس » إن صح القول : فأفلاطون فى الظاهر يقلل من شأن الحركة والزمن والتغير ، بينما يثبت المثل الثابتة الجامدة ، ويربط بينها لانشاء عالم المثل . ولكن أفلاطون - بين السطور وفى أعماق روحه - يعترف بالنفس ومجود النفس . وأفلاطون هو الذى ألهم أفلوطين وألهم المحدثين ، وألهم برجسون ذاته .

(١) وان كنا نجد ما فى « الأدبة » وفى « الجمهورية » أيضا .

لبرجسون في مقاله الشهير « التمهيد للميتافيزيقا »^(١) كانت ينوه بها عن هذا الالهام . فهو يعترف بأن قطبي الفلسفة الأفلاطونية - ويصح أن نقول قطبي « فيدون » - هما المثال والنفس ، وأن النزعة الأفلاطونية الثابتة هي اعتبار النفس « هبوطا » من مستوى « المثال » وحقيقته . وعلى عكس ذلك ، يجب تصور مجهود الفلسفة الحديثة ، ومجهود برجسون الشخصى أيضا . إن برجسون يقول : « لو اعتبرنا المثال أساس التعقل السهل اليسير ، واعتبرنا النفس قلما وجوديا حيويا ، لوجب أن نقول أن هناك تيارا غير منظور يدفع الفلسفة الحديثة لرفع النفس فوق المثال »^(٢) . وفي رأيه أن أفلاطون قد عمل بالعكس ، فرفع المثال فوق النفس .

ولا شك أن رأى برجسون هذا صادق بوجه عام . ولكن ألا نلاحظ أيضا عند أفلاطون نفسه تيارا خفيا يدفع بالفيلسوف لرفع النفس فوق المثال ، أو على الأقل لتقرير حقيقة النفس ، ومجهودها المستمر نحو المثال ، أى نحو الإله ؟ أليست محادثة « فيدون » محاولة بهذا المعنى ؟ وقد رأينا سقراط فى إجابته الأخيرة على اعتراض سيبيس الخطير ، إذ يلجأ إلى مثال الحياة لتفسير خلود النفس ، بفعل ذلك ليقرر حقيقة النفس وحقيقة مجهودها وفعاليتها . ولكننا تسأل فوق ذلك: أليس رجوع سقراط لمثال « الحياة » وتخصيصه هذا المبدأ دون غيره ، عاملا له أهميته ؟ نعم إن الاعتماد على مثال « الحياة » فى تقرير الخلود هو اعتماد على ماهية فى تقرير وجود . وهذا بالتأكيد غير جائز فى نظر الفيلسوف الذى يؤمن بالتجربة ويقدرها حق قدرها . ولكن لننتبه إلى أن « فيدون » يفسر خلود

(١) فى « الفكر والحركة » ١٧٧ - ٢٢٤

(٢) « الفكر والحركة » ٢١٩

النفس بمثل « الحياة » لا بأى مثال آخر . أليس فى هذا الاعتبار دعوة إلى الفلاسفة من بعده لى يرفعوا الحياة فوق المثل ^(١) ، وتجربة الحياة فوق جمود المثل ؟ أليس هذا الاتجاه الأخير هو اتجاه برجسون ؟

ولكن أليس هذا أيضا اتجاه الذين درسوا « فيدون » من العصور القديمة حتى اليوم ؟ إنه اتجاه أفلاطون الذى تعرف واقع الخلود فى التجربة الصوفية التى ترفع النفس فوق البدن ؛ إنه اتجاه آباء الكنيسة الشرقية الذين رأوا فى مراحل « فيدون » من تقشف وتذكر وتشبه بالله مراحل الحياة الصوفية ذاتها ، مراحل تجربة الخلود . وهو أخيرا اتجاه كمنط الذى رفع مسلمات الأخلاق فوق مبادئ النظر .

واجب علينا إذن عند مطالعة « فيدون » ألا نفصل هذه المحاورة عن التيار الفلسفى الصوفى الذى كان أفلاطون واحدا من ملهية وخالفه .

(١) ويجب ألا ننسى الميزة الشهيرة فى محاورة « السوفسطائى » حيث يقرر أفلاطون أنه لا يمكن تصور الوجود بدون حياة وحركة (السوفسطائى ١٢٤٩)

(١) مراجع

E. BREHIER : Histoire de la Philosophie. Tome I 415 - 522;
739 - 787. (Paris 1927 - 1928).

A. E. TAYLOR : Plato (London 1931).

FESTUGIERE : La Révélation d'Hermès Trismégiste II. Préface
et 93-152; 519 - 585.

PLOTIN : Ennéades trad. française d'Emile Bréhier en 7
vols (Paris 1924-1938).

PUECH (A) : Histoire de la Littérature Grecque Chrétienne
en 3 vols (Paris 1930).

ARNOU (R) : Platonisme des Pères. Dictionnaire de Théologie
Catholique. Tome XII 2ème partie (Paris 1934)

CLEMENT D'ALEXANDRIE : Le Protreptique texte et trad. du
P. Mondésert (Paris 1949).

Les Stromates tomes I et II (Paris 1951, 1954).

STAHLIN : Clément d'Alexandrie (Corpus de Berlin 1905)

MONDESERT (C) : Clément d'Alexandrie (Paris 1943).

GREGOIRE DE NYSSE : De Anima et Resurrectione (Patrologie
Grecque de Migne, vol. 46, p. 11 à 160)

J. DANIELOU : Platonisme et Théologie Mystique (Paris 1944).

P. COURCELLE : Les Lettres Grecques en Occident (Paris 1944).

(١) روى فيها التسلسل التاريخي للمفكرين الذين اهتموا بالمخاورة من قبلون الاسكندري
بقي اليوم .

- H. I. MARROU : St Augustin et la Fin de la Culture Antique
(Paris 1938).
- CASSIRER (E) : The Platonic Renaissance in England, English
Translation (London 1953).
- BERKELEY : Works edited by Luce & Jessop, vols II & V
(London 1949 & 1953).
- KANT : Critique of Pure Reason translated by N. K. Smith
(London 1933).
- BERGSON : Evolution Créatrice (Paris 1907).
Les Deux Sources de la Morale et de la Religion
(Paris 1932).
La Pensée et le Mouvant (Paris 1934).
- GUEROULT (M) : La Méditation de l'Ame dans le Phédon (Revue
de Métaphysique et de Morale 1926).
- PEGUY (CH) : Clio (Paris 1932).
-

فيديون

في

العالم الإسلامي^(١)

(١) كتبه الدكتور علي سامي النشار ،

فيدون في العالم الاسلامى

١ - افراطونه في العالم الاسلامى

حين بدأ البحث في أصول الفلسفة الاسلامية في القرنين الثامن والتاسع عشر ، رأى المؤرخون الأوروبيون الذين تناولوا هذه الفلسفة أن مصدرها هو أرسطو ، وأن الفلسفة المشائية سيطرت على الفكر الفلسفى الاسلامى والتحمت بمظامه . ولكن ما لبثت هذه الفكرة أن فقدت قيمتها شيئا فشيئا ، وذلك لسببين رئيسين : أما السبب الأول : فهو أن النظرة إلى الفلسفة الاسلامية نفسها قد تغيرت تغيرا كاملا ، فقد دخل في إطارها لا فلسفة من نسميهم بفلاسفة الاسلام فحسب كالغارابى وابن سينا وابن رشد ، بل وضع في هذا الإطار أيضا وبجانب هذه الفلسفة ، فلسفة الكلام « أو ما ندعوه بعلم التوحيد ، أو بعلم أصول الدين ، ثم أضيف إلى هذا الإطار أيضا وفي العقود الأولى من القرن العشرين « فلسفة التصوف » . وفي أواخر العقد الثالث من هذا القرن أيضا ، أضافت المدرسة الاسلامية الحديثة إلى هذا الإطار فلسفة أصول الفقه . وقد دعت هذه النظرة - كما سنرى بعد - إلى تفتيت الفكرة القائلة بأن أرسطو سيطر على الفلسفة الإسلامية سيطرة كاملة ، أما السبب الثانى : فهو أن نصوصا جديدة نشرت لبعض فلاسفة الإسلام المتأخرين وقد غيرت دراسة هذه النصوص فكرة مشائية الفلسفة الإسلامية . وازدادت الدراسة عمقا لهذه النصوص وانطلق مؤرخو الفلسفة الاسلامية يحاولون تبين مآخذها ، فاتضح أنه تمت تيار أفلاطوني في فلسفة الاسلاميين بجانب التيار المشائى ، وأن هذا التياز لا يقل قوة عن التيار الأول .

أما المدرسة الإسلامية الكلامية فلم تأخذ بآراء أرسطو ، بل على العكس حاربت حرباً عنيفة ، وانبرت لها حجة أشد هجوم إذ رأت فيه الفيلسوف الذى ينادى بقدوم العالم ، ولا يؤمن بالتوحيد ويقرر أن الله هو محرك أول لا يتحرك ، وأنه يحرك العالم فقط حركة فاعلية لا غاية فيها ، كما أنه لا يؤمن بإله خالق ومما لا شك فيه أن مشكلة قدم العالم عند أرسطو شغلت الأوساط الإسلامية شغلاً تاماً ، وقد نفرت المسلمين عامة من « المعلم الأول » ، ولم يستطع العقل الإسلامى أن يستنسخ فكرتها حتى أن شارح أرسطو العظيم ابن رشد قد خالف المعلم الأول فيها أشد المخالفة . إذن إلى من يتجه مفكرو الإسلام ؟ يرى بعض المستشرقين ومحمود الخضيرى من العلماء العرب أن علماء الكلام ، والمعترلة منهم بالذات ، قد انجبهوا - كما اتجه علماء المسيحية من قبل ، إلى أفلاطون ؛ ففى أفلاطون نزعة شرقية محبة إلى المسلمين ، علاوة على أنه من الممكن تفسير النصوص الأفلاطونية من وجهات نظر متعددة .

وأرى أن المسلمين لم يتجهوا إلى أفلاطون أول الأمر ، كانوا يرون فى ميتافيزيقا القرآن ما يشغلهم عن محاولة تصيد فكرة فلسفية تدعم فكرة القرآن فى خلق العالم ، ولكن سرعان ما تناولوا « الفلسفة » أو « دنسوا أنفسهم بشئ » من الفلسفة وعلوم الأوائل^(١) وكانوا يتخرجون من البحث فيها من قبل . وحاولوا أن يجدوا فيها ما يدعم فكرة القرآن ، وقد ذهب محمود الخضيرى إلى أن الإسلاميين لم يفهموا على الإطلاق حقيقة الفكر الأفلاطونى ولم يتبينوا أنهم أمام ملحد عريق ، لا يقل عراقة فى الإلحاد وأصالة عن تلميذه الأستاذ جبرى أرسطو . وينسب هذا إلى أنهم تناولوا أفلاطون عن تلميذه أرسطو ، فى هذا المبحث الفلسفى بالذات - قدم العالم . وهذا خطأ إنهم عرفوا - كما عرف المسيحيون من قبل - أن أفلاطون ينادى

(١) التاخي عبد الجبار الملل والتجلي . ص ١٠ .

أيضا بقدم العالم ، الا أنهم شاؤا تفسيره طبقا لتفسير أرسطو له . ومن العجيب أننا نرى الفزالي - وهو عدو الفلسفة الممتاز - ينادى بهذا الرأي ، وهو أن أفلاطون وحده من بين فلاسفة اليونان حكى أن العالم محدث ، بل يشاركه في هذا ابن رشد ، وقد وصل سمع الكيان أو السماع الطبيعي لأرسطو إلى الفزالي وابن رشد وفيه يقرر أرسطو أن الأقدمين كلهم - ما عدا أفلاطون - ذهبوا إلى أن العالم قديم ، أما هو فقد اعتبره محدثا ، لأنه يرى أنه وجد مع السماء ، والسماء حادثة ^(١) . وقد استند أرسطو إلى طيماوس ، وقد عرف المسلمون طيماوس ^(٢) معرفة طيبة ، وطيماوس ملئ بالأنكار المتعارضة والصور الغامضة ، وقد ذكر أفلاطون فيه أن «الزمان وجد مع السماء ، وذلك لكي ينتهيا معا كما وجدا معا ، إذا كان لا بد أن ينتهيا ، وقد صنع الزمان محاكيا للجوهر القديم الأبدى ، وبحيث يشابهه بقدر الامكان ، ذلك لأن المثال هو الكون القديم الأزلي ، وأما السماء ، فقد كانت وهي تكون وسوف تكون» ^(٣) والنص غامض كل الغموض ، وقد أثار مناقشات عدة حول حقيقة الفكر الأفلاطوني . وهذا الغموض هو الذي دعا أرسطو إلى القول بأن أفلاطون يذهب إلى حدوث العالم . ولكن تلامذة أفلاطون الأقدمين لم يوافقوا أرسطو قط على رأيه هذا . وهاجوه - ولم يتابع أرسطو على رأيه سوى فلوطرخس وإتيكوس ^(٤) . وقد عرف المسلمون فلوطرخس معرفة طيبة ^(٥) ومن عنوا به محمد بن أبي بكر الرازي . وقد كتب

(١) أرسطو السماع الطبيعي ٢٥١ .

(٢) ابن النديم : الفهرست . ص ٣٥٨ .

(٣) أفلاطون : طيماوس .. ص ٣٨ - B. C.

(٤) Taylor ; Plato, The Man & his Work. P. 663 وانظر أيضا الخضيرى :

الغائي الأفلاطونية عند المعتزلة . (المعرفة) مايو ١٩٢٣ .

(٥) الشهرستاني : الملل ... ج ٢ ص ٣١٧ وابن النديم : الفهرست ص ٣٦٩ والقفطي

أخبار الحكماء .. ١٧٩ .

تفسيراً لكتاب فلوطرخس في تفسير طيماس^(١) . ومما لا شك فيه أنه عرف رأى فلوطرخس عن « حدوث العالم عند أفلاطون » كما أنه عرف « سمع الكيان » لأرسطو . وفيه أيضاً نفس الفكرة^(٢) .

والى من الخطأ الكبير أن نذهب مع العلامة العظيم محمود الحضيبي إلى أن الصعوبة التي نَجدها الآن في فهم أفلاطون لم تعرض للمتكلمين الاسلاميين ، وأن الاسلاميين قبلوا فكرة أرسطو عن حدوث العالم عند أفلاطون قبولاً تاماً ؛ فقد عرفت أيضاً الفكرة المعارضة والتي تؤكد أن أفلاطون نادى بقدوم العالم ، وعرضوا لرأى فور فوربوس في هذا . وينقل لنا الشهرستاني نصوص فور فوربوس في هذا - « إن الذي يحكى عن أفلاطون من القول بحدوث العالم غير صحيح ، وأما ما فرق به أفلاطون عنكم من أنه يضع للعالم ابتداء زمانياً فدعوى كاذبة ، وذلك أن أفلاطون ليس يرى أن للعالم ابتداء زمانياً ولكن ابتداء على جهة العلم ، ويزعم أن علة كونه ابتداءه ، وقد رأى أن المنوهم عليه في قوله إن العالم مخلوق ، وأنه حدث من لا شيء ، وأنه خرج من لا نظام إلى نظام فقد أخطأ وغلط ، وذلك أنه لا يصح دائماً ، أن كل عدم أقدم من الوجود فيما علة وجوده شيء آخر غيره ، ولا كل سوء نظام أقدم من النظام . وإنما بين أفلاطون أن الخالق أظهر العالم من العدم إلى الوجود ، وجد أنه لم يكن من ذاته ، ولكن سبب وجوده من الخالق . وقال في الهيولى أنها أمر قابل للصورة ، وهما في الموضوع والحد واحد . ولم يبين العدم كما ذكره أرسططاليس ، إلا أنه قال الهيولى لا صورة له ، فقد علم أن عدم الصورة في الهيولى ، وقال إن المكونات كلها إنما تكون بالصور على قبول التغير ، وتفسد بمخلو الصور عنها »^(٣) .

(١) القفطى . أخبار الحكماء .. ص ١٨٠ وابن أبى أصيبعة : عيون ج ١ ص ٣١٩

(٢) القفطى .. أخبار الحكماء .. ص ١٧٠ / ١٨٠ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل .. ج ٢ ص ٤٤٤ - ٤٤٥ .

ولكن يبدو أن بعض الاسلاميين مالوا إلى تفسير أرسطو ، وفعلوا كما فعل المسيحيون من قبل^(١) ، فاخاضوا لنص طيماس كما يقول الحضيري ، واستعانوا به لتدعيم فكرة حدوث العالم . وقد كانت فلسفة أفلاطون والرواقية تدرس في الجامع المسيحية حول مدينة الرها نقلها إلى هناك ديصان وابنه هرمونيوس وخاصة الأخير وقد درسهما في اثينا - ثم أتى بهما إلى الشرق .

ثم نظر بعض الاسلاميين أيضا إلى أفلاطون على أنه من المنادين بالتوحيد . وحاولوا بكل وسائل البحث عن نصوص تثبت هذا - إن أفلاطون يتكلم أحيانا عن وجود إله منظم عاقل محرك كامل ثابت ، لا يطرأ عليه تفسير ولا يجرى عليه زمان ، لأنه لا يخضع للزمان إلا الكائن المحسوس ، والله في حاضر مستمر ويتكلم أحيانا عن آلهة متعددة ، ولكنه يقول « إن فوق تلك الآلهة إله ليس من نوع تلك الآلهة » أي أن هناك مثالا عليا للموجودات يتأملها الصانع ويصنع على مثالها ، وفي قمتها مثال الخير ، ومثال الخير هو العلة لجميع الصور .

ولكن هل هذا حقا هو التوحيد الاسلامي ؟ إنه يختلف عنه تمام الاختلاف ، ولكن لم يمنع هذا مفكرا أشعريا كالشهرستاني من القول بأن أفلاطون معروف بالتوحيد والحكمة^(٢) .

كل هذا دعا إلى محاولة إيجاد صلات بين أفلاطون وبين كثيرين من المتكلمين - فينظر أحيانا إلى نظرية الصفات عند المعتزلة ، بأنها قريبة الشبه بالمثل الأفلاطونية ، كما أننا نربط قطعا بين نظرية المعاني عند معمر بن عباد السلمي وبين تصور أرسطو للمثل الأفلاطونية ، أو بمعنى أدق أن معمرأ كون

Diès : *Études de Platon*, vol. II; P; 591. (١)

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٣٠٠ .

نظريته في الممانى في ضوء نقد أرسطو للمثل الأفلاطونية . وقد وصل نقد أرسطو للمثل الأفلاطونية إلى العالم الاسلامى وعرفه المسلمون وتدارسوه (١) .

وأما إذا انتقلنا إلى بحث أثر أفلاطون في القسم الثانى من أقسام الفلسفة الاسلامية ، وهو التصوف ، فنرى أثر أفلاطون أوضح - ونرى أنه دخل في السلسلة الصوفية ، واعتبر شيخا من مشايخهم الأقدمين ، هرمس وسقراط ، ويصبح الششتري ، مخاطبا الله .

فكم واقف أردى وكم سائر هدى
وكم حكمة أبدى وكم مملق أغنى
وتيم الباب الهرامس كلهم
وحسبك من سقراط أسكنه الدنا
وجرد أمثال العوالم كلها
وأبد أفلاطون في أمثل الحسنى (٢) .

وليس لأفلاطون تجربة صوفية ، ولم يتكلم عن الاتحاد أو الحلول ، اتحاد الانسان بالله أو حلوله فيه ، ولم يصرح بوحدة الوجود . ولكن أفلاطون عرف لدى الاسلاميين خلال الأفلاطونية المحدثة ، كصاحب تجربة صوفية وذوق . وعرفوا عالم المثل العقلى « كما عرفوا أيضا نظريته في خلود النفس ، خلال فيدون - كما سنرى بعد . وهبوطها من العالم المعقول ، وتوقها ثانية إلى هذا العالم ، ولكي تفعل هذا ، دعا أفلاطون ، إلى تحقير الجسد وملذاته ، ودعا خلال الاورقية إلى التطهير ، وأنطق سقراط بالزهد . هنا حاز

(١) قدم إلى تلميذى الأستاذ عمر عبد الواحد مقالة العلامة الكبير محمود الحضرى « الممانى الأفلاطونية عند المعتزلة » المنشور في مجلة المعرفة - مايو سنة ١٩٣٣ . وقد قدنا محمود الحضرى في أواخر عام ١٩٦٠ . وكان لوفاته أكبر الأضرار في نفوسنا .

(٢) الششتري : الديوان .. ص ٧٤ ، ٧٥

أفلاطون إعجاب فلاسفة الصوفية ومحبتهم ، سواء في صورته هو ، أو في صورته السقراطية . أو في ثوب أفلوطين . وقد عني الاسلاميون بنصوص فيدون التي تدعو إلى خلود النفس وإلى الزهد .

وإذا انتقلنا إلى القسم الثاني من الصوفية الفلسفية ، وأعني صوفية الاشراق ، فنجد السهروردي ، رأس الفلاسفة الإشراقية يقول إن مصدر الطريق الاشراقي هو « إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطون » وأفلاطون هو الفيلسوف الحق ، لأن حكمه الفلسفية على طريق الاشراقيين ، وهي التي قررها وأخبر عنها المصدر الأول من الحكماء الذين هم من جملة الأصفياء والأنبياء والأولياء . كإثنا عشرية وهرمس وأنباذقلس وفيثاغورس وسقراط ، ثم انتهت إلى أفلاطون ، وذلك لتشبه هؤلاء بالمبادئ . ونخلصهم بأخلاق الباري بتجردهم عن المادة من جميع الوجوه ، وانتقاشهم بالمعارف على ما هي عليه هيئة الوجود ^(١) »

أما الحكمة التي عليها الأرسطاطاليسيون ، فهي حكمة متهافنة القواعد ، باطلة الأصول . ويقول « ولا التي عليها المشاؤون أصحاب المعلم الأول أرسطاطاليس لضعف قواعدهم وبطلان معادهم » وقد أدى هذا إلى « أنهم حرموا عن الوصول أعني معاينة المعاني ، ومشاهدة الموجودات مكافحة ، لا بفكر ولا بنظم دليل قياسي ، ولا باعتماد ونصب تعريف حدى ورسمي ، بل بأنوار إشراقية متناوبة » ^(٢) فلا أرسطاطاليسيون إذن عند الإشراقيين ، لم يصلوا إلى المعارف الخفية ، ما داموا حرموا من طريق الكشف . يقول القطب الشيرازي « حكمة الاشراق أي الحكمة المؤسسة على الاشراق الذي هو الكشف ، أو حكمة المشاركة ، الذين

(١) السهروردي حكمة الاشراق ص ١٦ / ٢

(٢) السهروردي : حكمة الاشراق ص ٢٠ / ٥

هم أهل فارس ، وهو أيضا يرجع إلى الأول ، حكمهم كشفية ذوقية ، فنسب إلى الإشراق الذى هو ظهور الأنوار العقلية ولما نها وفيضانها بالاشراقات على الأنفس عند تجردها ، وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق والكشف ، وكذا قدماء اليونان - خلا أرسطو وشيعته ، فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير ^(١) وينكر السهروردى أيضا على ابن سينا أن يهاجم أفلاطون فى نص له فى آخر كتاب الشفاء .

من هذا نرى أن الصوفية الاشراقية اعتبروا أفلاطون مصدرهم الهام الذى استمد من الحكماء القدماء الفلسفة الاشراقية ثم أضاف اليها عناصر متعددة وفى إيجاز انتقل أفلاطون إلى مفكرى الصوفية فى صورة أفلوطين ، وصادفت هذه الصورة هوى عميقا فى نفوس الصوفية ^(٢) .

وقد تتبع أخى وزميلي الدكتور محمد على أبو ريان فى كتابه الممتاز أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى أثر أفلاطون فى الاشراق ، ويبدو أن كتب كثيرين من الزرادشتيين تأثروا بالفكرة القائلة بأن أفلاطون فيلسوف اشراقى . بل إن مؤيد شاه فى الدابستان يقرر أن الحكمة الفارسية القديمة هى نفسها حكمة قدماء اليونان « وانتقل هذا إلى الاشراقية الاسلامية ^(٣) . فأثرت الفكرة فى السهروردى وتلامذته . ويذكر الدكتور أبو ريان « وفى المطارحات يذكر السهروردى نفسه أنه أودع الحقيقة كتابه المسعى بحكمة الأشراق . وقد أحى فيه الحكمة العتيقة التى بازلت أئمة الهند وفارس وبابل

(١) شرح حكمة الاشراق / ٠٠٠ ص ١٢ / ٢٠ .

(٢) الزغار : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ص ٢١٥ / .

(٣) الدكتور محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية .. ص ٣٥ من ١٠١ م

ومصر وقدماء اليونان إلى أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم وهي الخيرة الأزلية . ويقصد بهذا نظرية أفلاطون في المثل على وجه الخصوص . إذ أن السهروردي يدافع عن أفلاطون ويقيم الحجج الدافع عن المثل ويبطل دعاوى أرسطو بصددھا ، بينما يهاجم ابن سينا أفلاطون وينقض دعواه مع تأثره به عن طريق الأفلاطونية المحدثة « ^(١) ثم يتكلم عن المثل النورية في مذهب السهروردي وصلتها بالمثل الأفلاطونية ^(٢) ويقرر « ولسنا نريد أن نقف عند أفلوطين وحده - حيث يقف معظم مؤرخي الفلسفة الإسلامية معتمدين على أن المذهب الأفلاطوني الحديث تلفيق يجمع بين مختلف التيارات في الفلسفة اليونانية في عهد ازدهارها الأول . وقد اتضح مؤخرا ما لأفلاطون من تأثير مباشر على الفكر الإسلامي » ^(٣)

ويصرح في نص آخر قاطع « أن السهروردي يشير إلى أفلاطون في جميع كتبه تقريبا على أنه صاحب الحكمة الذوقية في مقابل الحكمة البحثية الأرسطية . ثم نراه يتعرض للمشائين في إبطالهم للمثل الأفلاطونية . ففي المطارحات وكذلك في التلويحات وأيضا في حكمة الأشراف وفي الهياكل بشايع أصحاب المثل وبسميها المثل النورية . ويصرح علانية بأنه يعتقد مذهب أفلاطون في المثل » ^(٤)

وأثر أفلاطون واضح في جميع تلامذة المدرسة الاشراقية بعد السهروردي . كاتقطب صدر الدين الشيرازي (١٠٥٠ هـ) والشهرزوري وابن كونة وجلال الدين الدواني .

(١) نفس المصدر . ص ١٠١ .

(٢) نفس المصدر ص : ١٠١ .

(٣) نفس المصدر نفس الصحيفة .

(٤) نفس المصدر ص ١٨٨ .

أما المدرسة الفلسفية الإسلامية ، فتنقسم إلى قسمين : قسم مشائى
أرسططاليسى وقسم أفلاطونى ، والقسمان ممتزجان بالأفلاطونية المحدثة .

أما القسم الأول - فيمثله الكندى والفارابى وابن سينا وابن باجة وابن طفيل
وابن رشد - وبلاشك أن فى فلسفة هؤلاء الفلاسفة تيارا أرسططاليسيا واضحا
ولكن شغلت هذه المدرسة بأفلاطون أيضا . أقيم البناء الفلسفى فى هذه المدرسة
على أساس أرسططاليسى ، ولكن إذا ارتفع البناء ، نرى الأفلاطونية مختلطة
بالأرسططاليسية خلال مذهب أفلوطينى محدث ، وكان فلاسفة الاسلام على
قدر كبير من اختيار عناصر المذهب من مختلف المذاهب ، ووضعها فى
نسق خاص .

وعيل الفارابى - على الخصوص - وهو صاحب النزعة الفلسفية الأصلية بين
هؤلاء - إلى أفلاطون فى مواضع عدة . وقد دعاه هذا إلى محاولة التوفيق بين
الفيلسوفين ، فكتب رسالة طريقة هى - الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون والاهى
وأرسططاليس الطبعى ولقد فعل هذا فى تحليل لطيف لآراء الفيلسوفين ، ولكنه
تحليل فاشل من الناحية الفنية ، فقد حاول أن يفعل هذا فى ضوء كتاب لأفلوطين ،
ولكنه ينسب إلى أرسطو ، وهو كتاب الربوبية ، أو اثولوجيا أرسططاليس .
والكتاب فى بساطة أجزاء من تاسوعات أفلوطين ولكن نظرية السمادة والنبوة
عند الفارابى لم تكن أرسططاليسية كاملة ، بل شابهها الكثير من الأفلوطينيات .
وقد كتب الفارابى أيضا كتاب « المدينة الفاضلة » محاكاة « لجمهورية أفلاطون » .
ولكن ينبغى أن نلاحظ أنه لم يتأثر فى كتابه هذا بأفلاطون ، بل كان
أرسططاليسيا ، لقد كره الفارابى كما كره المسلمون جميعا ، آراء أفلاطون فى إلغاء
الأسرة ، والتناسخ ، وشيوعية المرأة ، وتحديد النسل ، وإعدام الأطفال والضعفاء

والمشوهين من الناس . لقد تأثر الفارابي في المدينة الفاضلة بأرسطو بلا شك .

بينما تأثرت القرامطة بآراء أفلاطون السياسية ، وحاولت مزجها بعناصر مزدكية .

فإذا انتقلنا إلى ابن سينا ، وجدناه يبدأ مشائيا وينتهي أفلاطونيا ، وينبغي

أن نوجه أنظار الباحثين إلى أن ابن سينا مشائي - مع أفلاطونية محدثة في كتبه

الكبيرة - كالأشارات والشفاء ، أفلاطوني - مع أفلاطونية محدثة في رسائله

الصغيرة - في النفس ، أو قصيدته العينية أوحى بن يقظان أو سلامان وأبسال .

وقد كان لقصيدته العينية - وهي ذات منزع أفلاطوني ممزوج بأفلوطينية

محدثة - أثر في كثيرين من الباحثين ، وكتبت عليها شروح متعددة ، كما أثر

حي بن يقظان السينوي في حي بن يقظان لابن طفيل ، كما أثر في العربية الفربية

للسهروردي . ولأفلاطون أكبر الأثر في فلاسفة المغرب كابن مسرة وابن باجة

(في تدبير المتوحد) وكان ابن طفيل كما ذكرنا ، كما أثر أيضا في صوفية المغرب

الفلاسفة كابن سبعين وابن عربي .

أما القسم الأفلاطوني من الفلاسفة ، فهم من يدعون بأصحاب « الهيولي »

أي القائلون بهيولي قديمة مطلقة - وأول فيلسوف من أصحاب الهيولي « هو

الايوان شهري . (وقد توفي فيما يرجح بين ٢٧٨ هـ ، ٢٩٩ هـ) . وقد ذكره

البيروني - في معرض حديثه عن كتبوا عن الهند ، يقول البيروني « فما وجدت

من أصحاب المقالات أحدا قصد الحكاية المجردة من غير ميل ولا مدهانة

سوى أبي العباس الايران شهري ، إذ لم يكن من جميع الأديان في شيء بل

منفردا بمخترع له ، يدعو إليه ، ولقد أحسن في حكاية ما عليه اليهود والنصارى ،

وما يتضمنه التوراة والإنجيل ، وبالغ في ذكر المآثية ، وما في كتبهم من خبر

الملل المنقرضة وحين بلغ فرقة الهند والشمونية ، طاش سبهم عن الهدف ، وطاش

في آخره إلى كتاب زرقان ، ونقل ما فيه إلى كتابه ^(١) . ولسكن للابراي
شهرى كتابان هاما فيما يذكر بينس عن ناصر خسرو وهما كتاب الجليل وكتاب
الأثير ^(٢) . والكتابان مفقودان .

وقد أثر الايران شهرى في أبى بكر محمد بن زكريا الرازى (المتوفى عام
٣١١ هـ) . وقد عرض لنا بينس في كتابه - مذهب الذرة عند المسلمين - أثر
أفلاطون في نظريات « الهىولى » و « المكان » و « الزمان » عند الرازى ،
خاصة وأن الرازى كان معنيا بكتب أفلاطون وله كتابان متصلان بأفلاطون ،
أحدهما كتاب العلم الإلهى على رأى أفلاطون ، وكتاب تفسير أفلاطون على
طىماوس .

ومهما كان الأمر ، فإن الآراء التى ينسبها الرازى إلى أفلاطون ، وهى فى
معظمها فعلا أفلاطونية ، وإن كان قد امتزج بها كثير من عقائد الصابئة . وقد
تنبه الاسفراينى إلى هذا - « ومن الفلاسفة قوم يدعون أصحاب الهىولى يقولون
بقدم أصل العالم ، ويقرون بحدوث الأغراض . . . والصابئة وهؤلاء ينتحلون
مذهب أصحاب الهىولى - وصفاته » ^(٣) ومن المهم أن الشهرستانى تنبه أيضا
إلى أن طىماوس فيه مذهب الهىولى القديمة ^(٤) ولم يتنبه بينس إلى هذا النص
الهام ، كما أن ناشرى الملل والنحل ذكروا الكتاب تحت اسم طاليس وهذا خطأ
واضح من نساخ الشهرستانى الأقدمين .

(١) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقوله . . . ص ٤

(٢) بينس : مذهب الذرة عند المسلمين . . (الترجمة العربية) ص ٢٦

(٣) الاسفراينى : التبصير فى الدين . . ص ٨٩

(٤) الشهرستانى : الملل والنحل . . ص ٢٣

وقد نشر بول كراوس رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي ، وقد قام فيها بتحقيق موجز لأثر أفلاطون في الرازي . والكتاب الأول من المجموعة : كتاب الطب الروحاني ، أفلاطوني حقيقة . بل ان الرازي يصرح في الفصل الثاني من الكتاب انه في قمع الهوى وردعه وجملة من رأى فلاطن الحكيم : ^(١) . ويعرض الرازي في هذا الكتاب نظرية في الالذة وهي افلاطونية بحتة . ثم يورد انصوصا من طبياوس بأن في النفس ثلاث انفس : النفس الناطقة . (الالهية) والنفس الغضبية (الحيوانية) والنفس النباتية (النامية والشهوانية) وأن النفسين الحيوانية والنباتية انما كونتا من أجل النفس الناطقة . أما النباتية فلتنغذى الجسم الذي هو للنفس الناطقة بمنزلة آلة وأداة ، إذ ليس هو من جوهر باق غير متحلل بل من جوهر سيال متحلل . وكان كل متحلل لا يبقى إلا بأن يخلق منه بدلا مما تحلل منه .. وهذا الكلام الذي ينسبه الرازي لأفلاطون مأخوذ من طبياوس « ص ٢٤٦ النص الفرنسي)

وإذا ما انتقلنا إلى كتاب السيرة الفلسفية ، فاننا نجد أيضا أفلاطونيا بحتا ، اعتبر فيه الرازي « سقراط الأفلاطوني » المثل الأعلى للسيرة الفلسفية .

والكتاب الافلاطوني البحث في مجموعة الرازي هذه هو كتاب الالذة . ويبدو أنه استمد مادة هذا الكتاب من كتاب الجالينوس عن تلخيص لكتاب طبياوس ^(١) . وكتاب العلم الالهي (أفلاطوني أيضا) ، ويقدم لنا الرازي فيه نظريته في الهبولى .

(١) بول كراوس : رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي ص ٢٠

(٢) مجموعة رسائل الرازي ص ١٤٠ .

اتضح لنا من هذا أن هناك تياراً أفلاطونياً واضحاً في المدرسة الفلسفية الإسلامية ، وأن هذا التيار يعادل تماماً في قوته التيار الأرسططاليسي المشأى .
واتضح هذا عند جماعة من الفلاسفة المتقدمين ، ومن الملاحظ أن الكندى والفرابى هاجما هذا التيار . واستمر هذا التيار قوياً فيما بعد ، أو بمعنى أدق هناك مدرسة أفلاطونية واضحة في الفكر الفلسفى الإسلامى .

وأهم تلامذة هذه المدرسة هو هبة الله أبو البركات البغدادى (المتوفى سنة ٥٤٧ هـ) ، فيلسوف يهودى اعتنق الإسلام فى أواخر حياته . وكتب كتاباً من أقيم الكتب الفلسفية هو « كتاب المعبر » ، وقد نشر كتاب المعبر قريباً ، وأصبح فى أيدى الباحثين ، وفى الكتاب اتجاه أفلاطونى واضح ، ومحاولة ممتازة لنقد الفكر الأرسططاليسى مستعيناً فى كل هذا بأفلاطون .

ولقد أثر أبو البركات البغدادى فى فخر الدين الرازى ، والرازى فيلسوف ممتاز لم يدرس بعد ، ومن المحتمل أن تؤدى الأبحاث فى فلسفته إلى وجود أثر أفلاطونى ، أو ميل للأفلاطونية المثالية ، على قدر ما فهمها المسلمون .

وليس من المستغرب أن يؤثر أبو البركات البغدادى فى فخر الدين الرازى ، وقد كان فخر الدين مع أشعريته ، مفكراً عقلياً ، ولكن العجب أن يؤثر أبو البركات البغدادى فى مفكر أهل السلف « ابن تيمية » ، فكثير من آراء ابن تيمية الفلسفية إنما أخذت من أب البركات البغدادى . ولقد ورد ذكر صاحب المعبر كثيراً فى كتبه المختلفة .

وأخيراً نجد الأثر الأفلاطونى فى الفلاسفة الأخلاقيين ، وفى مئامهم الأكبر مسكوية . ومن المؤكد أن فصولا متعددة من الفوز الأصغر والفوز الأكبر لمسكويه أفلاطونية بحتة ، بل وفيدونية أيضاً .

٢- كيف انتقل أفلاطون إلى العالم الإسلامي :

لقد ترك أفلاطون أثارا متعددة في الكنائس المسيحية المنتشرة في الشام وما بين النهرين - ونفذ أيضا خلال الفنوصية المانوية والديصانية على الخصوص كما ذكرنا من قبل في مواضع متعددة في البلاد الواقعة شمال الجزيرة العربية . ولم يكن العرب في الجاهلية بمنزلة من تلك البلاد . كان ينتقلون ويرحلون ، ومن المؤكد أن البعض منهم اتصل بالفلسفة اليونانية عامة . ويقدم إلينا ابن أبي أصيبعة هذا النص الرائع ، وهو يؤرخ للنضر بن الحرث بن كلدة الثقفي وهو ابن خالة النبي صلى الله عليه وسلم « كان النضر قد سافر البلاد أيضا كأبيه ، واجتمع بالأفاضل والعلماء بمكة وغيرها ، وعاشر الأحرار والكهان ، واشتغل وحصل من العلوم القديمة أشياء جليلة القدر ، واطلع على علوم الفلسفة وأجزاء الحكمة ، وتعلم من أبيه أيضا ما كان يعلمه من الطب وغيره » ^(١) .

ثم يذكر ابن أبي أصيبعة أن النضر كان كثير الأذى والحسد للرسول صلى الله عليه وسلم ويتكلم فيه بأشياء كثيرة ، كما يحيط من قدره عند أهل مكة ، ولم يكن النضر قرشيا ولكنه كان ثقفيا . ويقول ابن أبي أصيبعة « لم يعلم بشقاوته أن النبوة أعظم والسعادة أقدر والعناية الإلهية أجل ، والأمور الإلهية أثبت ، وإنما النضر اعتقد أن بمعلوماته وفضائله وحكمته يقاوم النبوة وما أحسن ما وجدت حكاية ذكرها أفلاطون في كتاب النواميس في أن النبي وما يأتي به ، لا يصل إليه الحكيم بحكمته ولا العالم بعلمه » ^(٢) .

ولعل هذا هو أول اتصال بين الفلسفة اليونانية والإسلام ، ثم يذكر ابن أبي

(١) ابن أبي أصيبعة : ميون الأنباء ، ج ١ ص ١١٣ .

(٢) نفس المصدر والمحققة .

أصبيعة طيبيا آخر ، هو عبد الله بن أبجر السكتاني ، ويذكر أنه « كان في أول أمره مقيما في الاسكندرية ، لأنه كان المتولى في التدريس بها من بعد الاسكندرانيين وذلك عندما كانت البلاد في ذلك الوقت للملك النصارى ، ثم أن المسلمين لما استولوا على البلاد ، وملكوا الاسكندرية أسلم ابن أبجر »^(١) .

هذا مثالان يثبتان أن الاتصال قد حدث بين العرب من قبل وبين الفلاسفة اليونانية ، عن طريق القسس والأخبار والكنيسة عامة ، وكان المذهب الأفلاطوني - في صورة أفلوطينية أو صورة مسيحية ، معروفا لهؤلاء ، وهكذا وصل إلى المسلمين . وقد أدى هذا إلى دعوى بعض الباحثين أن قدماء المعتزلة قد تأثروا بأفلاطون وعرفوه عن هذا الطريق .

ثم الطريق الثاني - وهو الطريق غير المباشر - وهو كتب أرسطو ، فقد كتب أرسطو الكثير عن أستاذه أفلاطون ، وهاججه هجوما عنيفا في كثير من نواحي فلسفته ، ومن الثابت أن كتب أرسطو ترجمت إلى العربية ، وعرف المسلمون أراءه المتعددة ، كما عرفوا القدر الكبير عن الفلاسفة السابقين له من كتبه ، ثم نجد المصدر الثاني للطريق غير المباشر ، كتب المشائين من تلامذة أرسطو ، والمصدر الثالث ، كتب الأفلاطونيين المحدثين ، وفي كل هذه الكتب التي عرفها المسلمون وترجمت إلى العربية ، القدر الكبير من آراء أفلاطون .

ثم نأتى إلى المشكلة الهامة ، وهى هل نقلت كتب أفلاطون نفسها إلى العربية ، ثم هل عرف فيدون وهو ما يعنينا في بحثنا هذا بالذات .

لقد نقل إلينا ابن النديم (المتوفى سنة ٣٧٨) قائمة بأسماء كتبه ، عن اسحق (أى اسحق بن حنين) عن ثاون^(٢) (وثاون هذا هو ثيون Theon الأزمرى -

(١) ابن أبي أصيبعة : عبود الانباء .. ج ١ ص ١١٦ .

(٢) ابن النديم - الفهرست ص ٣٥٧ ، ٣٥٨ .

اشتهر في القرن الثالث الميلادي بأفلاطونيته وعنايته الماثلة بأفلاطون وقد ذكره ابن النديم في موضع آخر تحت اسم « ثاون » المتعصب لأفلاطون^(١) .
أما أسماء السكاتب التي ذكرت فهي :

كتاب السياسة : فسر حنين بن اسحق .

كتاب النواميس : نقله حنين ونقله يحيى بن عدى .

ونستنتج من هذا أن هذين الكتابين قد نقلتا إلى العربية .

وهذا الكتابان فقط يحملان أسماء موضوعات أما غيرها فيرى ثاون « وفلاطن يجعل كتبه أقوالا يحكيها عن قوم ، ويسمى ذلك الكتاب باسم المصنف له » وهذا حق ، فكتب أفلاطون محاورات تنسب إلى إحدى شخصيات المحاورة .

وينعطي ثاون أمثلة لهذا . قول تاجيس في الفلسفة . وقول لآخس في الشجاعة . وقول أرسطو في الفللفة . وقول خرמידس في الحكمة . وقول الليادس في الجميل . وقول أوثوديمس . وقول غورغياس . وقول افيا . وقول ابن . وقول فروطاغورس . وقول أوثوفرن . وقول قرطن . وقول فاذن . وقول ثأاططس . وقول فيلوطفون . وقول قراطولس . وقول سوفسطس .

وقد ذكر ابن النديم « قولاً سماه سوفسطس - رأيت بخط يحيى بن عدى . سوفسطس . ترجمة اسحق بتفسير الأمتيدورس » وينتج عن هذا أن محاورة السوفسطائي قد ترجمت ، ترجمها اسحق بن حنين ، ومعها تفسير للأمتيدورس^(٢) . والأمتيدورس هذا هو المبيو دورس ، فيلسوف أفلاطوني متأخر ، عاش في القرن السادس بعد المسيح .

(١) ابن النديم : الفهرست ص ٣٧١ . (٢) نفس المصدر ... ص ٣٥٨ .

وقد ذكر ابن النديم اسمه مرة أخرى - قريبا من الصواب فقال « كتاب
سفسطس . ترجمة المسودريوس . وبلا شك أن المسو هذه هي الميو ،
ولكن ناشر الفهرست ذكرها خطأ المسو » وله عدة تفاسير لمحاورات أفلاطون .
وقول طيماوس :

أصلحه يحيى بن عدى ، ونقله ابن البطريق ونقله حنين بن اسحق أو أصلح
حنين ما نقله ابن البطريق .

وقول فرمانيدس . وقول فدرس . وقول مانن . وقول ابرخس .
وكتاب مانكسانس . وكتاب اطيپتوس . وكتاب فلاطن إلى اقراطن
في النواميس . وكتاب المناسبات .

وقد ذكر ابن النديم أنه رأى هذين الكتابين بخط يحيى بن عدى .

ثم ذكر أيضا « كتاب التوحيد وقوله في النفس والعقل والجوهر والعرض
كتاب الحس والمادة » وهذه الكتب كلها منجولة . وقد ذكر ثاون « أن أفلاطون
يرتب كتبه في القراءة أن يجعل كل مرتبة أربعة كتب ، يسمى ذلك رابوع »
وقد ذكر ابن أبي أصيبعة نفس الشئ . فقال « وصنف كتباً كثيرة منها ما بلغنا
اسمه ستة وخمسون كتاباً ومنها كتب كبار يكون فيها عدة مقالات . وكتبه
بعضها ببعض أربعة أربعة يجمعها غرض واحد ، ويخص كل واحدة منها غرض
خاص يشتمل عليه ذلك الغرض العام ويسمى كل واحد منها رابوعاً وكل رابوع
منها يتصل بالرابوع الذي قبله » ^(١) وأفلاطون لم يفعل هذا على الإطلاق ، ولعلها من
عمل ثاون نفسه ، أو جالينوس الذي اختصر كتب أفلاطون أربعة أربعة ^(٢) .

• • •

قد أوردنا قائمة كتب أفلاطون عن ابن النديم ، لنرى هل هناك إشارة

(١) ابن أبي أصيبعة ... عيون الانباء ج ١ ص ٤٠ ، ٤١ .

(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٣٨٥ .

لترجمة فادن أو فيدون ، فلم نجد ، ولكن نرى في ترجمة برقلس أن له كتاباً في « تفسير فادن في النفس » ، وأنه وجد في السوربانية . وقد نقل منه أبو علي ابن زرة شيئاً يسيراً في العربية ^(١) ، وهذه أول إشارة إلى ترجمة فيدون إلى العربية . ثم ذكر ابن النديم ^(٢) في قائمة كتب الكندي الفيلسوف - رسالة في خبر موت سقراط ، وبلا شك أن هذه الرسالة مأخوذة من فيدون .

أما القفطى (المتوفى سنة ٦٤٦ هـ - ١٢٤٨ م) فقد قدم لنا في كتابه أخبار الحكماء بأخبار الحكماء نفس قائمة الكتب الأفلاطونية التي قدمها ابن النديم ، وورد فيها أيضاً - فادن - أي فيدون ، ولكن العمل الرائع الذي قدمه لنا القفطى هو أنه أورد - ملخصاً لمحاورة فيدون ، مختلطاً بفقرات من محاورة كريتون . وسنورد هذه الفقرات فيما بعد . فإذا انتقلنا إلى ابن أبي أصيبعة (المتوفى سنة ٦٦٨ هـ) نجد في كتابه « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » قائمة أوفى وأوضح ^(٣) . وقد ذكر أن أبي أصيبعة أنه قرأ كتاب أفلاطون المسمى « احتجاج سقراط على أهل أثينية » . وهذه هي القائمة :

كتاب احتجاج سقراط على أهل أثينيا : وهو الأبولوجي .

كتاب فادن في النفس : وهو فيدون .

كتاب السياسة المدنية : وهو كتاب الجمهورية .

كتاب طيماوس الروحاني في ترتيب العوالم الثلاثة العقلية ، التي هي عالم الروبية وعالم العقل وعالم النفس وكتاب طيماوس الطبيعي أربع مقالات في تركيب عالم الطبيعة : وهو كتاب طيماوس ، ولعل طيماوس الطبيعي هو الأجزاء الطبيعية من كتاب طيماوس . أما طيماوس الروحاني فنحول وهو ذو مسحة فيثاغورية .

(١) نفس المصدر : ص ٣٦٧

(٢) نفس المصدر : ص ٣٦٧

(٣) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ج ١ ص ٥٣ - ٥٤

كتاب الأقوال الأفلاطونية : ينسب كتاب لأفلاطون باسم التعاريف
أو الرسائل ^(١) .

كتاب أوتفرن : وهو كتاب أوطيفرن .

كتاب أقريطن : وهو محاوره كريتون .

كتاب كراطلس : وهو محاوره كراتيلس .

كتاب ثاطيطس : وهو محاوره تيتاوس .

كتاب سوفسطس : وهو محاوره السوفسطائي .

كتاب فوليطيقوس : وهو كتاب السياسة ، ويسميه المسلمون أحيانا
مدير المدنية .

كتاب برمينيدس : وهو محاوره برمينيدس .

كتاب فلبس : وهو محاوره فيلابوس .

كتاب سمبوسين : وهو محاوره سمبوسيون أو المأدبة ، وأحيانا يسميها
المسلمون النادي .

كتاب القيادس الأول : وهو محاوره القيادس

كتاب القيادس الثاني : منحول لأفلاطون .

كتاب أبرخس : ولعله هيرخس Hipparchus ومنحول لأفلاطون ^(٢) .

كتاب أرسطا في الفلسفة : منحول أيضا .

كتاب تا أجيس في الفلسفة : وهو محاوره Theages وهو منحول لأفلاطون ^(٣)

Taylor; Plato: The Man and his Work, P. 521, 541 (١)

Taylor : Plato p. 534 (٢)

Ibid, p. 532 (٢)

- كتاب أوتوديموس . وهو محاوراة أوتيديموس .
- كتاب لآخس في الشجاعة : وهو محاوراة لآخس .
- كتاب لوسيس : وهو محاوراة لسييز .
- كتاب أفروطاغوس . وهو محاوراة بروتاجوراس .
- كتاب غورجياس : وهو محاوراة غورغياس .
- كتاب مانون : وهو محاوراة مينون .
- كتاب إبيما : .
- كتاب اين : وهو محاوراة أيون .
- كتاب منكسانس : وهو محاوراة منكسينوس .
- كتاب قليطومون : لعلها محاوراة كلتييفون ^(١) منحوالة .
- كتاب الفيلسفي : محاوراة لم يكتبها أفلاطون .
- كتاب أقريطياس : محاوراة أقريطياس .
- كتاب مينس : وهي محاوراة مينيس - منحوالة ^(٢)
- كتاب أفينومس : وهي محاوراة أفينوميس - وهي محاوراة تعتبر أحياناً مستقلة وأحياناً أجزاء من كتاب القوانين (الكتاب الثالث عشر من القوانين) ^(٣)
- كتاب النواميس : وهو كتاب القوانين .
- كتاب خرميدس : وهو محاوراة خرميدس .
- كتاب فدروس : كتاب فدروس .

Ibid, p, 5-336 (١)

Ibid p, 538 (٢)

Taylor p, 497 (٣)

ثم ذكر أن أبي أصيبعة كتباً منحوالة هي : كتاب فيما ينبغي ، كتاب في الأشياء العالية ، كتاب المناسبات ، كتاب التوحيد ، كتاب في النفس والعقل ، والجوهر والعرض ، وكتاب الحس واللذة ، وكتاب تأديب الأحداث .
ووصايهم ، كتاب معاتبة النفس ، كتاب أصول الهندسة ^(١) .

وقد ترك لنا ابن أبي أصيبعة أيضاً نصاً هاماً عن حنين ابن اسحق يقول فيه - إن لجالينوس « كتاب جوامع كتب أفلاطون » قال حنين - ووجدت من هذا الفن من الكتب كتاباً آخر فيه أربع مقالات من ثمان مقالات لجالينوس فيها جوامع كتب أفلاطون في المقالة الأولى منها جوامع خمس كتب من كتب أفلاطون - وهي كتاب اقراطلس في الأسماء وكتاب سوفسطيس في القسمة وكتاب بوليطيبوس في المدبر وكتاب برمنيدس في الصور وكتاب أوتيديس وفي المقالة الثانية جوامع أربع مقالات من كتاب أفلاطون في السياسة ، وفي المقالة الثالثة جوامع الست المقالات الباقية في كتاب السياسة وجوامع الكتاب المعروف بعليانوس في العلم الطبيعي وفي المقالة الرابعة جمل معاني الاثنتي عشرة مقالة التي في السير لأفلاطون ^(٢) ويبدو أن هذه الجوامع نقلت إلى اللغة العربية ويبدو أنها اختصار جالينوس لبعض كتب أفلاطون . وقد اعنى المسلمون بجالينوس ولـكل ما كتب ونقلوه إلى العربية . ونجد أيضاً محاولات من التراجمة لشرح أفلاطون ، فان ابن أبي أصيبعة يذكر أن لثابت بن قرة ... رسالة في حل رموز كتاب السياسة ^(٣) .

(١) ابن أبي أصيبعة : هيون الأنباء ١ ص ٥٤ .

(٢) نفس المصدر ١ ص ١٠١ .

(٣) نفس المصدر ١ ص ٢٣٠ .

إن المسلمين عرفوا أفلاطون معرفة تامة سواء عن طريق آباء السكينة أو عن طريق غير مباشر من أرسطو وتلاميذه ، أو طريق مباشر ، وهي نقل بعض كتبه إلى العربية أو عن توارينج الحـكـاء التي وصلتهم ، والتي ترجم البعض منها إلى العربية . وكتب على نسقها جماعة من الترجمة والفلسفة كـحـنـين بن أسحق فقد كتب كتاب نوادر الفلاسفة والحـكـاء ، وأسحق ابنه كتب « آداب الفلاسفة ونوادرهم » ، والمبشر بن فاتك كتب « مختار الحكم ومحاسن السكـام » وابن جـلـجـل كتب « نوادر الفلاسفة والأطباء » . وغيرهم كثيرون .

ولكن هل نستنتج من كتابات ابن أبي أصيبعة أن فيدون قد ترجم إلى اللغة العربية . لا توجد إشارة واضحة إلى هذا - ولكن يمكننا أن نقول إن الكتاب قد ترجم مختصرا ، وعرفت محتوياته لدى المسلمين - وابن أبي أصيبعة نقل البنا نفس المختصر الذي قدمه لنا القفطى مع اختلافات سنورها فيما بعد .

٣ - الفقرات الواردة من فيدور عن القفطى وابن أبي أصيبعة

ذكر القفطى وابن أبي أصيبعة هذه الفقرات ، وهما يؤرخان لسقراط ، ويصفان حياته في يومها الأخير ، ويبدو أن هذه الساعات الأخيرة للفيلسوف أثرت في المسلمين تأثيراً شديداً . وقد وصل البنا النص من القفطى وابن أبي أصيبعة ، والاختلافات بينهما غير بسيرة ، ونص القفطى أقدم . ولذلك وضعناه أصلاً ، ووضعنا اختلافات نص ابن أبي أصيبعة في الهوامش . وقد عبر النص عن فيدون بفاذن وعن كريتون بأفريطون وعن أشكرات بخنراطيس .

النص

« ولما حبس الملك سقراط بقي في الحبس أشهرا ^(١) بعد فتيا قضاة مدينة
اثينيس [أحد عشر قاض من قضاتهم] بقتله فقال فاذن الذى سألته واسمه
خقراطيس : يا خقراطيس قد كان الخبر على ما أبلغك . وذلك أنه قضى عليه
القضاة بالقتل . وقد كالم مؤخر المركب الذى يبعث فى كل سنة إلى الهيسكل
المرسوم بهيسكل أفولون . وكانوا إذا كالموا مؤخر المركب الذى يحمل فيه
ما يحمل فى كل سنة إلى ذلك الهيسكل ، لم تتلف نفس علانية بإراقة دم ولا
غيره ، حتى يرجع المركب إلى أثينيس ، وأنه عرض للمركب فى البحر عارض
منعه من المسير ، فأبطأ قتله تلك الشهور ، فلم يقتل حتى انصرف المركب » ^(٢)

« قال فاذن : وكنا جماعة من أصحابه نختلف إليه ، نتوافى فى كل يوم فى
الغلس ، فإذا فتح باب السجن دخلنا إليه ، فأصبحت أقربطون قد سبقنى ، فلما
فتح الباب ، دخلنا معا ، فصرنا إليه » ^(٣) .

هذه الفقرة من فيدون حقا ، ونرى مثيلا لها فى النص المنشور ، ثم يورد
المفتى نصوصا من أقربطون (كريتون) وهذه هى النصوص :

(١) عيون الأنباء : « وكان الموجبون عليه القتل قضاة اثينيس الأحد عشر ، وسقى السم
الذى يقال له قونيون » ح ١ ص ٤٥ .

(٢) عيون الأنباء : « والتى آخر قتل سقراط شهور بعد ما أوجبه عليه منه ، أن
المركب الذى كان يبعث به فى كل سنة إلى هيسكل أفولون ، ويحمل إليه ما يحمل ، عرض له
حبس شديد لئلا يهرب ، فأبطأ شهورا ، وكان من عادتهم أن لا يراق دم ولا غيره حتى
يرجع المركب من الهيسكل إلى اثينيس » ح ١ ص ٤٥ .

(٣) عيون الأنباء : « وكان أصحابه يختلفون إليه فى الحبس طوال تلك المدة » ح ١ ص ٤٥ .

» فقال له اقريطون : أن المركب داخل غد أو بعد غد . وقد أرف الأمر وقد سمينا في أن ندفع عنك مالا إلى هؤلاء القوم ، ونخرج خفيا ، فتصير إلى رومية ، فتقيم بها حيث لا سبيل لهم عليك ^(١) .

فقال سقراط : يا اقريطون قد تعلم أنه لا يبلغ مائة أربعمائة درهم وأيضا فإنه يمنع من هذا الفعل مالا يجوز أن يخرج عنه ^(٢) .

فقال له اقريطون : لم أقل هذا القول على أنك تغرم شيئا ، وأنا لنعلم أنه ليس لك ولا في وسعك ما سأل القوم ولكن (١٣٦) أموالنا منسعة لك بذلك وبمثله أضعافا كثيرة . وأنفسنا طيبة لنجاتك وألا نفجع بك ^(٣) .

فقال : يا اقريطون هذا البلد الذي فعل بي فيه ما فعل هو بلدى وبلد جنسى ، وقد نالني فيه من جنسى ما قد رأيت ، وأوجب على فيه القتل ، ولم يوجب على لشيء . استحققه ^(٤) بل لمخالفتي الجور ، وطعنى على الأفعال الجائرة وأهلها ^(٥) والحال التي وجب على بها عندهم القتل ، هي معي حيث توجهت ، وإني لا أدع نصرة الحق ، والطعن على أهل الباطل والمبطلين ، وأهل رومية

(١) عيون الأنبياء فقال له اقريطون - إن المركب داخل غد أو بعد غد وقد اجتهدنا في أن ندفع عنك مالا إلى هؤلاء القوم ، ونخرج سرا ، فتصير إلى رومية ، فتقيم بها ، حيث لا سبيل لهم عليك . ح ١ ص ٤٥ .

(٢) عيون الأنبياء - فقال له - قد تعلم أنه لا يبلغ مائة أربعمائة درهم . ح ١ ص ٤٥ .

(٣) عيون الأنبياء : فقال له اقريطون : لم أقل لك هذا القول على أن تغرم شيئا ، لأننا نعلم أنه ليس في وسعك ما سأل القوم ، ولكن في أموالنا سعة لذلك وأضعافه . وأنفسنا طيبة بأدائه لنجاتك وألا نفجع بك . ح ١ ص ٤٥ .

(٤) عيون الأنبياء : استحقته . ح ١ ص ٤٥ .

(٥) عيون الأنبياء : وأهلها - من كفرهم بالبارى سبحانه وعبادتهم الأوثان -

ح ١ ص ٤٥ .

أبعد مني رحما من أهل مدينتي ، فهذا الأمر إذا كان باعثه على الحق ونصرة الحق حيث توجهت واجبة عليّ ، فغير مأمون هناك على مثل ما أنا فيه ، ثم لا يعطف واحد منهم على رحم يفديني بها .

فقال له اقريطون : فتذكر ولدك وعيالك ، وما تخاف عليهم من الضيعة ، وارحمهم إن لم تشفق على نفسك .

فقال : الذي يلحقهم من الضيعة برومية كذلك ^(١) ، ولكن ^(٢) ها هنا أخرى بأن لا يضيعوا منكم . خبرني يا اقريطون ، لو أن الناموس مثل رجلا ، فقال لي يا سقراط : أليس بي اجتمع أبواك ولي كان تأديبك ، وبني تدبير حياتك ، أكنت أقول لا أم أقول الحق الذي هو الاقرار بذلك ^(٣) .
فقال له : بل الحق .

قال سقراط : أفرأيت ان قال لي أفي العدل أن بظلمك ظالم ، فتظلم آخر ، أفكان يجوز أن أقول نعم ^(٤) .

فقال اقريطون : لا يجوز أن تقول نعم ^(٥) .

قال له : فان قال لي يا سقراط ، فإن ظلمك القضاء الأحد عشر ، فالزموك ما لا تستحق ، يجب أن تظلمني ، فتلزمني ما لا استحق ، فهل يجوز لي أن أقول نعم .

فقال له اقريطون : لا يجوز ذلك .

(١) عيون الأنبياء : مثل ذلك - ١ ص ٤٥ .

(٢) عيون الأنبياء : ألا انكم ها هنا ، فهم أخرى أن لا يضيعوا معكم - ١ ص ٤٥ .

(٣) هذه الفقرة غير موجودة في عيون الأنبياء .

(٤) هذه الفقرة غير موجودة في عيون الأنبياء .

(٥) هذه الفقرة غير موجودة في عيون الأنبياء .

قال له سقراط : فإن قال : أفخرجك من الصبر على ما حكم به الحاكم ،
خروج عن الناموس وتقص له أم لا ، أيجوز أن أقول ليس بتقص وخروج
عن الناموس .

فقال له اقريطون : لا يجوز ذلك .

فقال له سقراط : فإذا لا يجب إن ظلمني هؤلاء القضاة أن أظلم الناموس .
ودار بينها في ذلك كلام كثير .

فقال له اقريطون : أن كنت تريد أن تأمر بشيء ، فتقدم فيه ، فإن الأمر
قد أرف .

فقال : يشبه أن يكون كذلك ، لأنني قد رأيت في منامي قبل أن تدخل
على ، ما يدل على ذلك «^(١) .

ثم يقدم إلينا التفعلي فقرات من فيدون « فلما كان ذلك اليوم الذي عزموا
فيه على قتله ، بكرنا كالعادة ، فلما جاء قيم السجن ، فرآنا ، ففتح الباب وجاء
القضاة الأحد عشر ، فدخلوا ونحن مقيمون على الباب ، فلبثوا مليا ، فخرجوا
من عنده ، وقد قطعوا حديدته ، ثم جاءنا السجنان . فقال ادخلوا فدخلنا وهو
على (١٣٧) سرير كان يكون عليه ، فسلمنا وقعدنا ، فلما استقر بنا المجلس ،
نزل عن السرير ونزل معنا أسفل منه ، وكشف عن ساقيه ، فمسحهما
وحكهما «^(٢) .

(١) الفقرات السابقة كلها غير موجودة في عيون الأنبياء .

(٢) عيون الأنبياء : ولما كان اليوم الثالث ، بكر نلاميذه إليه على المادة ، وجاء قيم
السجن ، ففتح الباب ، وجاء القضاة الأحد عشر فدخلوا إليه ، وأقاموا مليا ، ثم خرجوا
من عنده ، وقد أزالوا الحديد عن رجله وخرج السجنان إلى نلاميذه ، فأدخل بهم إليه ، =

ثم قال : ما أعجب فعل السباحة الإلهية كيف ^(١) قرنت الأضداد بعضهما بعض ، فإنه لا يكون لذة إلا وتبعها ألم ، ولا ألم إلا ^(٢) وتبعته لذة فإنه قد عرض لنا بعد الألم ، الذي كنا نجده من ثقل الحديد في موضعه لذة ^(٣) .

وكان هذا القول منه سببا للقول في الأفعال النفسانية ثم أطرده القول بينهم في النفس حتى أتى على جميع ما سئل عنه من أمرها بالقول المتقن المستهفي . ووافى ذلك منه على مثل الحال التي كان يعهد عليها في حال سروره من البهيج والمزح في بعض المواضع ، وكنا نتعجب منه أشد التعجب من صرامة نفسه ، وشده استهائته بالنازلة التي قد نهكتنا له ولفراقه ، وبلغت منا وشغلنا كل الشغل ، ولم يشغله عن تفهني الحق في موضعه . ولم يزل شيء من أخلاقه وأحوال نفسه التي كان عليها في زمن أمنه الموت ^(٤) .

وقال له سيماس في بعض ما يقول له ، وامسك بعض الامساك عن السؤال : إن التقصى في السؤال عليك مع هذه الحال لثقل علينا شديد وسماجة فاحشة ،

== فجلسوا عليه وجلسوا عنده ، فنزل حقراط عن السرير وقعد على الأرض ، ثم كشف من ساليه ، فسحهما وحكهما - ١ ص ٤٥ .

(٣) عيون الأنبياء . . . حيث - ١ ص ٥٤ .

(١) عيون الأنبياء : وتبعه - ١ ص ٤٥ .

(٢) هذه الفقرة غير موجودة في عيون الأنبياء .

(٣) عيون الأنبياء : وصار هذا القول سببا لدوران السلام بينهم ، لتأله سيماس وفيدون عن شيء من الأفعال النفسية ، وكثرت المذكرة بينهم ، حتى استوعب السلام في النفس بالقول المتقن المستهفي ، وهو على ما كان يهد إليه في حال سروره وبهيجته ومزحه في بعض المواضع . والجماعة يتعجبون من صرامته وشده استهائته بالموت ولم ينكسر عن تفهني الحق في موضعه ، ولم يترك شيئا من أخلاقه وأحوال نفسه التي كان عليها - ١ في زمان أمنه من الموت ، وهم من السكند والحزن لفرافه على حال عظيمة - ١ ص ٤٦ .

وإن الامساك عن التقصى فى البحث لحسرة علينا غذا عظيمة ، لما نعدم فى الأرض من وجود الفاتح لما نريده ^(١) .

فقال له : يا سيمياس لا تدعن التقصى لشيء أردته ، فان تقصيك لذلك هو الذى أسر به ، وليس بين هذه الحال عندى وبين الحال الآخر فرق فى الحرص على تقصى الحق ، فانا وإن كنا نعدم أصحابا ورفقاء أشراف محمودين منهم اسلاؤس ^(٢) ومارس وارقبليس وجميع من سلف من ذوى الفضائل والانسانية ^(٣) ، وعدد أقواما غير من ذكرنا .

فلما تصرم القول فى النفس ، وبلغوا من سؤالهم الغرض الذى أرادوا ، سألوه عن هيئة العالم وما عنده من الخبر فى ذلك ^(٤) .

فقال : أما ما اعتقدناه وبيناه ، فهو أن الأرض كرية ، وأن الأفلاك محيطة بها ، ومحيط بعضها ببعض ، الأعظم بالذى يليه فى العظم ، وان لها من الحركات ما قد جرت العادة بالقول به ، وسمعتوه منا كثيرا ، فأما ما وصف أناس آخرون ، فأنهم وصفوا شيئا كثيرا ^(٥) .

ثم قص قصصا طويلة فى ذلك مما ذكره الشعراء اليونانيون القائلون فى

(١) عيون الأنبياء : فقال له سيمياس إن فى التقصى فى السؤال عليك مع هذه الحال ، لتقلا علينا شديدا وقبحا فى العشرة ، وأن الامساك عن التقصى فى البحث لحسرة غذا عظيمة ، مع ما نعدم فى الأرض من وجود الفاتح لما نريده - ١ من ٤٦ .

(٢) عيون الأنبياء : وأيارس - ١ من ٤٦ .

(٣) عيون الأنبياء : النفسانية - ١ من ٤٦ .

(٤) عيون الأنبياء : ولما تصرم القول فى النفس وبلغوا فيها الغرض الذى أرادوه ، سألوه عن هيئة العالم وحركات الأفلاك وتراكيب الاسطوانات ، فأجابهم عن جميعه ، ثم قص عليهم قصصا كثيرة من العلوم الالهية والأسرار الربانية - ١ من ٤٦ .

(٥) هذه الفقرة غير موجودة فى عيون الأنبياء .

الأشياء الإلهية كاوميروس وارفائوس وأسيدوس وايدقليس ثم (١٣٨) قال :
أما ما قلنا في النفس وفي هيئة الأرض والافلاك ، فلم نجد فيه ، ولم نقل غير
الحق . فأما هذه الأشياء الأخر ، فإنه ليس بحسبها من فعل رجل حكيم ^(١) .

فلما فرغ من ذلك قال : أما الآن ، فأظنه قد حضرت الساعة التي ينبغي
أن نستحم فيها ، فلا نكلف النساء إحمام الموتى في صيوان الحكم ، فإن الأمر
يأتى ، يعنى السياسة قد دعنا ، ونحن ماضون إلى « اذوس » ، فإن الأمر فإن ،
ونحن ماضون إلى تروس ^(٢) . وأما أنتم فتصرفون إلى أهاليكم .

ثم دخل بيتنا يستحم فيه ، فأطال اللبث فيه ، ونحن نتذاكر ما نزل بنا
من فقده ، وأنا نعلم أباً شقيقاً ، ونبقى بعده كاليتامى ، ثم خرج إلينا ، وقد
استحم ، فجلس ، ودعا بولده ونسائه ، فأتى بهم ، وكان له ابنان صغيران وابن
كبير ، فودعهم ، وأوصاهم بالذى أراد ، وأمر بصرفهم ^(٣) .

فقال له أقريطون : ما الذى تأمرنا به أن نفعله في ولدك وأهلك ، وغيركم
ذلك من أمرك .

فقال : لست أمركم بشئ جديد ، بل هو الذى لم أزل أمركم به ^(٤) من

(١) هذه الفقرة غير موجودة في عيون الأنبياء .

(٢) عيون الأنبياء : ولما فرغ من ذلك قال : أما الآن فأظنه قد حضر الوقت الذى ينبغي
لنا أن نستحم فيه ، ونصلى ما أمكننا ، ولا نكلف أحدا إحمام الموتى ، فإن الامامانى قد
دعانا ، ونحن ماضون إلى زاوس ، وأما أنتم فتصرفون إلى أهاليكم ج ١ ص ٤٦ .

(٣) عيون الانبياء : ثم نهض ، فدخل بيتنا ، واستحم فيه ، وصلى ، وأطال اللبث ،
والقوم يتذاكرون عظم المصيبة بما نزل به وبهم من فقده ، وأنهم يفقدون منه حكما عليا
وأيا شقيقا ، ويبقون بعده كاليتامى ، ثم خرج فدعا بولده ونسائه ، وكان له ابن كبير ، وابنان
صغيران ، فودعهم ، وأوصاهم وصرفهم ج ١ ص ٤٦ .

(٤) عيون الانبياء ٠٠٠ به قدما ج ١ ص ٤٦ .

الاجتهاد في إصلاح أنفسكم ، فانكم إذا فعلتم ذلك ، سررتوني وسررتكم كل من هو في سبيل .

فقال له أقريطون : فما الذي تأمرنا به أن نفعل إذا مات ؟ ^(١) .

فضحك ، ثم التفت إلى جماعتنا فقال : إن أقريطون لا يصدق بجميع ما سمع في ، ولا أن الذي يخطب ويخاطبه منذ اليوم هو سقراط ، ولا يظن أن الذي يقال ذلك به ، ليس إلا جسد سقراط ، وأنا أظن الآن أنني سأفر منكم بعد ساعة ، فإن وجدتني يا أقريطون فافعل بي ما تشاء ^(٢) ، فأقبل خادم الأحد عشر قاضيا ، فوقف بين يدي سقراط ^(٣) .

فقال له : يا سقراط : إنك جرى بهما أرى ، وما عرفته منك قديما أن لا تسخط على عند ما أمرك به من أخذ الدواء اللازم باضطراب ، لأنك تعلم أنني لست علة موتك ^(٤) وأن علة موتك قضاة الأحد عشر ، وإني مأمور بذلك مضطرا إليه ، وإنك أفضل من جميع من صار إلى هذا الموضع ، فاشرب الدواء بطيبة نفس ، واصبر على الاضطراب اللازم .

ثم زرفنا بعينيه ، وانصرف عن الموضع الذي كان واقفا فيه بين يدي سقراط . فقال سقراط : نفعل ذلك ^(٥) .

(١) هذه الفقرة غير موجودة في عيون الأنباء .

(٢) هذه الفقرة غير موجودة في عيون الأنباء .

(٣) عيون الأنباء : وأقبل خادم الأحد عشر قاضيا ج ١ ص ٤٦ .

(٤) عيون الأنباء : فقال له : يا سقراط إنك جرى مع ما أراه منك وإنك لتهلم أنني لست علة موتك ج ١ ص ٤٦ .

(٥) عيون الأنباء : فقال سقراط : نفعل ذلك وليس أنت تعلم ج ١ ص ٤٦ .

ثم التفت إلينا فقال : ما أهيا هذا الرجل . فقد كان يدخل إلى كثيرا ،
فأراه فاضلا في مذهبه ^(١) .

ثم التفت إلى اقريطون فقال له : . مر الرجل أن يأتي بشربة موتى ، إن
كان قد سحقتها ، وإن كان لم يسحقتها ، فليجد سحقتها وليأت بها ^(٢) .

فقال اقريطون : الشمس بعد على الجدار وعليك من النهار بقية ^(٣) .

فقال له سقراط : قل للرجل حتى يأتي بالشربة .

فدعا اقريطون غلاما له ، فأضفى إليه بشي . (١٣٩) فخرج الغلام مسرعا
فلم يلبث أن دخل ، ومعه الرجل وفي يده الشربة ، فنظر إليه ، كما ينظر الثور
الفحل إلى ما يها به ، ثم مديده ، فتناولها منه والتفت إليه .

وقال له : يمكن أن تخلف من هذه الشربة شربة لانسان آخر ^(٤)

فقال : إنما ندق منها ما يكفي الرجل الواحد ^(٥) .

فقال له : انت عالم بما ينبغي أن يعمل إذا شربت فأمر بذلك ^(٦) .

قال : ليس هو إلا أن تتردد بعد شربها ، فإذا وجدت ثقلا في رجلك ،
استلقيت ^(٧) .

(١) هذه الفقرة غير موجودة في عيون الأنباء .

(٢) عيون الأنباء : والتفت إلى اقريطون فقال : مر الرجل أن يأتي بشربة موتى ،
فقال للغلام : أدع الرجل ، فدعاه ، فدخل ومعه الفقرة ، فتناولها . ح ١ ص ٤٦

(٣) عيون الأنباء : هذه الفقرة غير موجودة .

(٤) عيون الأنباء : هذه الفقرة غير موجودة .

(٥) عيون الأنباء : هذه الفقرة غير موجودة .

(٦) عيون الأنباء : هذه الفقرة غير موجودة .

(٧) عيون الأنباء : هذه الفقرة غير موجودة .

فشربها . فلما رأيناه قد شربها ، رهقنا من البكاء والأسف ما لم نملك معه أنفسنا . وعلت أصواتنا بالبكاء فأقبل علينا يلومنا ويعظنا ^(١) .

ثم قال : إنما صرنا النساء لئلا يكون مثل هذا . فأما الآن فقد كان منكم أعظم ^(٢) .

فأما أنا فسترت وجهي ، وكنت أبكي بكاء شديدا على نفسي ، إذا عدت صديقا مثله .

ثم سكتنا استحياء منه ، وأخذ في التردد هنيئة ^(٣) .

ثم قال للرجل : قد ثقلت رجلاي ^(٤) . فأمره بالاستلقاء ^(٥) ، وجعل يحس قدميه ، ثم غمزها ^(٦) .

فقال له : هل تحس غمزي ^(٧) .

قال : لا . ثم غمزه غمزا شديدا ^(٨) .

فقال له : هل تحس غمزي .

قال : لا .

(١) عيون الأنباء : فلما رأوه قد شربها ، غلبهم من البكاء والأسف ، ما لم يملكوا معه أنفسهم . فعلت أصواتهم بالبكاء ، فأقبل عليهم سقراط يلومهم ويعظهم .

(٢) عيون الأنباء : وقال : إنما صرنا النساء لئلا يكون منهن مثل هذا - ١ ص ٤٦ .

(٣) عيون الأنباء : فأمسكوا استحياء منه ، وأصدا للطاعة له ، على مضض شديد في فقد مثله ، وأخذ سقراط في المعنى والتردد هنيئة . - ١ ص ٤٦ .

(٤) عيون الأنباء : قد ثقلت رجلاي على - ١ ص ٤٦ .

(٥) عيون الأنباء : فقال له : استلق - ١ ص ٤٧/٦٦ .

(٦) عيون الأنباء : وجعل التلام يحس قدميه ويغمزها .

(٧) عيون الأنباء : فقال : هل تحس غمزي لها .

(٨) عيون الأنباء : ثم غمزها غمزا شديدا .

ثم غمز ساقيه وجعل يسأله ساعة بعد ساعة : هل تحبس .

فيقول : لا .

ورأيناه يحمد أولا فأولا ، ويشند برده حتى انتهى ^(١) إلى حقوية . ثم غمزه ، فلم يحس بذلك ، فكشف عنه . وقال لنا ^(٢) : إذا انتهى هذا البرد إلى قلبه ، قضى عليه ^(٣) .

ثم قال سقراط لقريطون : لسقلابيوس عندنا ديك ، فأعطوه إياه وعجلوه . فقال له أقريطون : نفعل ذلك ، وإن كنت تريد شيئا آخر ، فقل ^(٤) فلم يجبه ، وشخص ببصره ^(٥) . فأطبق أقريطون عينيه ^(٦) ، وشد لحينه . فهذا خبر سقراط صاحبنا ، الذي لا نعلم أحدا في دهرنا من اليونانيين كان أفضل منه .

فقال له خنراطيس : فمن كان حاضرا .

فقال : جاعة كثيرة من أصحاب سقراطيس .

(١) عبون الأنباء : انتهى ذلك ح ١ ص ٤٧ .

(٢) عبون الأنباء : وقال الخادم ح ١ ص ٤٧ .

(٣) عبون الأنباء : قضى عليه ح ١ ص ٤٧ ثم زيادة في عبون الأنباء : فقال له أقريطون : يا إمام الحكمة ، أما أرى عقولنا لا تبعد عن عقلك ، فأعهد لنا . فقال : عليكم بما أمرتكم به أولا . ثم مد يده إلى يد أقريطون ، فوضعا على خده ، فقال له - مرني بما تحب ، فلم يجبه بشيء .

(٤) عبون الأنباء - هذه الفقرة غير موجودة .

(٥) عبون الأنباء - هذه الفقرة غير موجودة .

(٦) عبون الأنباء - وقال - أسلمت نفسي إلى قابض أنفاس الحكاء ح ١ ص ٤٧ .

(٧) من أول هذه الفقرة إلى النهاية غير موجودة في عبون الأنباء . ولكن يوجد بدلا منها « ولم يكن أفلاطون حاضرا معهم ؛ لأن كان مريضاً » ح ١ ص ٤٧ .

فقال له : أكان أفلاطون حاضركم .

قال : لا .

لأنه كان مربضا لا يقدر على الحضور . (١٤٠)

هذا هي النصوص الرائعة التي تركها لنا كل من القفطي وابن أبي أصيبعة من فيدون ومن مراجعة النصوص نجد أن نص القفطي أدق ويكاد يكون ملخصا عن فيدون حقيقة . وقد ذكره عن لسان فادن إلى خقراطيس أى عن لسان فيدون إلى اشكراتس . وبمراجعته بالنص الأصلي المنشور في النصف الأول من هذا الكتاب ، نرى أنه يكاد يكون ترجمة مختصرة للمجاورة .

أما نص ابن أبي أصيبعة ، فلم يذكره على لسان فيدون ، وإن كان يقترب من نص القفطي ، ونلاحظ أيضا أنه مشوب بروح أرسطاطاليسية ، فقد ذكر اصطلاح الاسطقات ، وهو اصطلاح لم يعرفه أفلاطون .

٤ - نصوص أبي الربيعان البيروني .

ولكن لم تكن هذه النصوص فقط هي كل ما عرف المسلمون من « فيدون » فإنا نجد عالما كبيرا ، ومؤرخا ممتازا ينقل إلينا نصوصا أخرى ، وهذا العالم هو أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (المتوفى عام ٤٤٠ هـ ، ١٠٤٨ م) في كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة في العقل أو مردولة » وقد نشر الكتاب مرتين ، نشرة لندن عام ١٨٨٧ م ، ثم نشرة الهند عام ١٣٧٦ هـ ، ١٩٥٧ م وقد كانت غاية المؤلف في كتابه أن يقدم لنا تراث الهند في مختلف نواحيه ، ولكنه أراد أن يقوم بدراسة مقارنة لأقوال الهنود وآرائهم وآراء اليونان ، ثم

المسلمين من بعد يقول «وليس الكتاب كتاب حجج وجدل»^(١) ، حتى استعمل فيه بإيراد حجج الخصوم ، ومناقضة الزائغ منهم عن الحق ، وإنما هو كتاب حكاية ، فأورد كلام الهند على وجهه وأضيف إليه مالمليونانيين من مثله ، لتعريف المناربة بينهم ، فإن فلاسفتهم ، وإن تحروا الحق ، فإنهم لم يخرجوا فيما اتصل بعوامهم عن رموز نحلتهم ، ومواضع ناموسهم ولا أذكر مع كلامهم ، كلام غيرهم ، إلا أن يكون للصوفية أو لأحد أصناف التسمارى ، لتقارب الأمر بين جميعهم فى الحلول والاتحاد »

وقد أداه هذا إلى أن يضمن الكتاب نصوصا رائعة لأفلاطون على الخصوص . وقد أستمدّها بلا شك من فيدون - كما يذكر هو - ومن الراجح أيضا أنه كان لديه نصان لفيدون ، نص مباشر لفيدون ، ونص مختصر لفيدون فى جوامع جالينوس . ذلك أنه يقدم بعض النصوص أحيانا عن « فاذن » وأحيانا قدم لنا نصا عن جوامع جالينوس ، بدون أن ينسبه لفيدون ، ولكنه نص فيدونى أيضا^(٢) .

وقد ذكر البيرونى نصوصا أخرى لأفلاطون - أغلبها من طيماس (أنظر ص ٢٦ ، ص ٨٠ وغيرها)

النهى الأول :

« قال سقراط فى كتاب فاذن : نحن نذكر فى أقاويل القدماء أن الانفس تصير من ها هنا إلى ايدس ثم تصير أيضا إلى ما ها هنا ، وتكون الأحياء من

(١) البيرونى - تحقيق ما للهند من مقولة (طبعة الهند) - ١ ص ٦٥ .

(٢) البيرونى - تحقيق . . . - ١ ص ٥٠ .

الموتى والأشياء تكون من الأضداد ، فالذين ماتوا يكونون في الأحياء ، فانفسنا في ايدس قائمة ، ونفس كل إنسان تفرح وتحزن للشيء ، وترى ذلك الشيء لها ، وهذا الانفعال يربطها بالجسد ، ويسمرها به ، ويصيرها جسمية الصورة والتي تكون تقية ، لا يمكنها أن تصير إلى ايدس ، بل تخرج من الجسد وهي مملوئة منه ، حتى أنها تقع في جسد آخر سريعاً ، فكأنها تودع فيه تثبت ، ولذلك لاحظ لها في الكينونة مع الجوهر الإلهي النقي الواحد»^(١) .

والنص تلخيص لموضوعين من موضوعات فيدون الموضوع الأول هو حجة الأضداد ، وقد أورد نص البيروني مدخل الحجة - مسترسلة ، لافي صورة ديالوج^(٢) . والموضوع الثاني هو وظيفة الفلاسفة : فقد قدم لنا نص البيروني ملخصاً لجوهر القطعة^(٣) . وفي صورة مسترسلة أيضاً ، ولكنه استخدم تعبير الجوهر الإلهي ، وهو ما لم يستخدمه أفلاطون . ولكن النص - فيما سوى ذلك - فيدونى بحث .

ومن العجب أن نلاحظ أن البيروني - بمنهجه الممتاز المقارن - يقارن مذاهب الهندو والمناوية والديسانية بالأفلاطونية ، فيقرر أنه « كما أن الشهادة كلمة الاخلاص شعار إيمان المسلمين ، والتثليث علامة النصرانية ، والاسباب علامة اليهودية ، كذلك التناسخ علم النحلة الهندية ، فمن لم ينتحله ، لم يك منها ، ولم يعد من جملتها ، فإنهم قالوا : إن النفس إذا لم تكن عاقلة ، لم تحط بالمطلوب إحاطة كلية - دفعة - بلا زمان ، واحتاجت إلى تتبع الجزئيات ، واستقراء الممكنات ، وهي - وإن كانت متناهية ، فلمددها

(١) البيروني - تحقيق ١٨٠ ص ٤٣

(٢) ارجع إلى ص ٤٣ في كتابنا هذا .

(٣) ارجع إلى ص ٦٦ من كتابنا هذا .

المتناهي كثرة ، والالتيان إلى الكثرة مضطر إلى مدة ذات فسحة ، ولهذا لا يحصل العلم للنفس إلا بمشاهدة الأشخاص والأنواع وما يتناولها من الأفعال والأحوال ، حتى يحصل لها في كل واحد تجربة ، وتستفيد بها جديد معرفة ، فالأرواح الباقية تتردد لذلك في الأبدان البالية^(١) ... الخ »

ثم يذكر نصاً آخر عن الهنود « أن النفس أبدية الوجود لا عن ولادة ولا إلى تلف وعدم بل هي ثابتة قائمة ، لا سيف يقطعها ، ولا نار تحرقها ، ولا ماء يفسدها ، ولا ريح تبيسها ، لكنها تنقل عن بدنها إذا عتق ، نحو آخر ، ليس كذلك ، كما يستبدل البدن اللباس إذا خاق^(٢) .

هذه هي العقيدة الهندية التي تشبه العقيدة الفيثونية ، ونحن نعلم أن أفلاطون تأثر في فكرة التناسخ وتداول الأجيال بالعقيدة الاورفية القديمة ، وهو نفسه يذكر الاورفية أحياناً ، وأحياناً يذكر السنة القديمة في فيدون ، وفي النص السالف الذكر يذكر « أفابيل القدماء » . وبما لاشك فيه أن الاورفية تأثرت بالأفكار الهندية .

ويذكر البيروني أن ماني أيضاً يقول بالتناسخ ، وينقل النص الآتي من كتابه سفر الأسمار « قال - ماني - في سفر الأسرار : إن الحواريين لما علموا أن النفوس لا تموت ، وأنها في الترديد منقلة إلى شبه كل صورة ، هي لابسها ، ودابة جيات فيها ، ومثال كل صورة أفرغت في جوفها ، سألوها المسيح عن عاقبة النفوس التي لم تقبل الحق ، ولم تعرف أصل كونها ، فقال : أي نفس

(١) البيروني - تحقيق . . . ١ - ص ٣٨

(٢) البيروني - تحقيق . . . ١ - ص ٣٩

ضعيفة ، لم تقبل قرائنها من الحق ، فهي هالكة ، لا راحة لها ، وعنى بهلاكها عذابها ، لا تلاشيها ، فانه أيضا قل « قد ظن الديصانية أن عروج نفس الحياة وتصفيتها في جيفة البشر ، ولم يعلموا عداوة الجيفة النفس ، ومنعها إياه من الخروج ، وأنها لها حبس وعذاب مؤلم ، ولو كانت صورة البشر هذه حقا ، لم يدعها خالقها أن تبلى ، وتحدث فيها المضرة ، ولم يحوجها إلى التنازل ، بالنطف في الأرحام »^(١) .

ولكن هل أخذ ماني عقيدة التناسخ عن الهند أو عن أفلاطون ؟ إن البيروني يرى أن « ماني » نفي من إيران شهر ، فدخل أرض الهند ونقل التناسخ منهم إلى نخلته . هذا ما يقرره البيروني - ولكن من المرجح أيضا أنه تأثر بأفلاطون ، وقد عرفه في فلسطين من قبل - وهو يدرس المسيحية هناك ، وكان أفلاطون موضوع دراسة الكنيسة في فلسطين إبان ذلك العهد ، وكان المسيحيون يأخذون بعض آرائه له ، وينكرون البعض . وقد أخذ ماني بالكثير مما أنكرته الكنيسة ، ومن المحتمل أن يكون التناسخ من بينها ، ثم رأى في عقائد الهند ما يؤيد تناسخه المأخوذ عن أفلاطون وقد ذكرنا من قبل أن هرمونيوس ابن ديسان ، ذهب إلى أثينا ، وأتى بفلسفتها إلى الشرق ، ومن ثم أنتشرت .

النص الثاني

« وقال : إذا كانت النفس قائمة ، فليس تملنا غير تذكر ما تملنا في الزمان الماضي ، لأن أنفسنا في موضع ما قبل أن نصير في هذه الصورة الانسية ، والناس إذا رأوا شيئا قد اعتادوا استعماله في الصبا ، أصابهم هذا الانفعال ،

(١) البيروني - تحقيق ما للهند من قوله - ١ ص ٤١ ، ٤٢ .

وتذكروا من الصنـج مثل الفـلام الذى كان يضربه ، وكانو نسوه ، فالنسيان ذهاب المعرفة ، والعلم تذكر لما عرفته النفس قبل أن تصير إلى الجسد^(١) .

ويكاد يكون القسم الأول من هذا النص ترجمة حرفية دقيقة . وهو يوازى تماما النص المنشور فى أول حجة التذكر من ترجمتنا وهى « إن تعلمنا ليس من الحقيقة الا تذكرنا ، وطبقا لهذه الحجة ، إنه لضرورة من غير شك ، أن تعلم فى زمن سابق ما تتذكره فى الوقت الحاضر ، وهذا لا يكون ممكنا ، لو لم تكن نفسنا فى مكان ما قبل أن تأخذ بالكون هذه الصورة الانسانية .

أما القسم الثانى فهو تلخيص لبقية حجة التذكر إذ يقرر نص البيرونى أن المعرفة تبدأ بانفعال ، عند رؤية الشيء ، فاذا رأينا ، «الصنـج» أى القيثارة تذكرنا صاحبها ، والعلم ليس إلا تذكرأ وإذا كان هذا حقا ، فقد عرفت النفس كل هذا ، فى عالم قبلى ، قبل أن تتصل بالبدن .

ويحاول البيرونى بمنهجه البارع أن يبين أثر النص الفيـدونى فىمن تلا أفلاطون من فلاسفة ، فيقرر أن بروقلس يذهب إلى نفس الشيء حين يقول « التذكر والنسيان خاصان بالنفس الناطقة ، وقد بان أنها لم تزل موجودة ، فوجب أن تكون لم تزل عالمة وذاهلة ، أما عالمة فعند مفارقتها البدن ، وأما ذاهلة فعند مقاربتها البدن ، فمنها فى المفارقة تكون من حيز العقل ، فذلك تكون عالمة ومن المقاربة تنحط عنه ، فيعرض لها النسيان ، لغلبته ، بالقوة عليها »^(٢) .

وبرقلس ، هنا أفلاطونى ، وفيدونى ، وإن كان بينه وبين فيلسوف

(١) البيرونى - تحقيق . . . ٤٣١ ، ٤٤٠ .

(٢) نفس المصدر . . . ١ ص ٤٤٠ .

الأكاديمية ، أرسطو والأفلاطونية المحدثة . ولذلك يستخدم مصطلح أرسطو « بالقوة » ويصاغ النص عامة بروح الأفلاطونية المحدثة . ولبرقلس كتاب عنوانه « شرح قول أفلاطون إن النفس غير مائة » كما ذكرنا من قبل وله أيضا كتاب في تفسير « فاذن في النفس » وقد ذكرنا أن ابن زرعة نقل منه بعضه إلى العربية .

ثم ينتقل البيروني إلى العالم الاسلامي ، ليرى أثر النص الفيديوني فيه : فيقرر « والى هذا المعنى ، ذهب من الصوفية من قال : إن الدنيا نفس نائمة ، والآخرة نفس يقظانة ، وهم يميزون حلول الحق في الأمكنة كالسما والعرش والكرسى ، ومنهم من يميزه في جميع العالم والحيوان والشجر والجماد ، ويعبر عن هذا بالظهور الكلى ، وإذا أجازوا ذلك ، لم يك لحلول الأرواح بالتردد عندهم خطر ^(١) » :

الدنيا نفس نائمة ، والآخرة نفس يقظانة ، هل هذا حقا أفلاطوني ، الدنيا هي النوم ، هي العدم ، هي النفس الانسانية جاهلة عمياء ، لا تنظر الحقائق إلا خلال السجن الكثيف ، والآخرة هي اليقظة ، هي الخلود ، هي النفس الانسانية عالمة مبصرة ، تنظر الحقائق وهي منطلقة متحررة ؟ هل هذا من أفلاطون حقا ، أم من فلسفة القرآن والحديث التي تقرر أن الحياة دار فناء ، والآخرة دار بقاء ، وأتأ في فترة فانية تتردد فيها ، ولكن حين يتوفى الله الأنفس ، نجيا الحياة الكبرى الأبدية ، وتسقط اليقظة الكبرى الكاملة ؟

أما أن بعض الصوفية المتكلمين - من أمثال الهروي الأنصارى والكرامية وابن تيمية - يميزون حلول الحق في الأمكنة كالسما والعرش والكرسى ، فليس

هذا أفلاطونياً على الإطلاق ، كما إن الظهور السكلي ، أو وحدة الوجود ليست أفلاطونية . إن البيروني يخلط هنا بين أفلاطون وأفلوطين .

النص الثالث

« قال سقراط في كتاب فاذن » الجسد أرضي ثقيل رزين والنفس التي تحبه تنقل وتتجذب إلى المكان الذي تنظر إليه لجزءها مما لا صورة له . ومن إيدس يجمع الأنفس ، فتلوث وتدور حول المقابر ومواضع الدفن ، فقد أريت فيه أنفس ما قد تخيلات بصورة الظل والخيال من الأنفس التي لم تفارق مفارقة نقية ، بل فيها جزء من المنظور إليه » ^(١)

النص الرابع

« ثم قال : يشبه ألا تكون هذه أنفس الأخيار ، بل أنفس أهل الشره فتحير في هذه الأشياء . نعمة تنقم منها لرداءة غذائها الأول ، ولا تزال كذلك حتى تربط أيضاً في جسد بشهوة الصورة الجسمية التي تبعثها ، ويكون رباطها في أبدان أخلاقها ، كالأخلاق التي كانت لها في العالم مثل من ليس له غير الأكل والشرب ، فيدخل في أجناس الحير والسباع ، والذي قدم الظلم والتغلب في أجناس الذئاب والبهزة والحدائن » ^(٢)

النص الخامس

« وقال في الجامع : لو لم أرنى صائراً أولاً إلى آلهة حكاء ساذة ، أخيار ثم

(١) البيروني - تحقيق : ... - ١ ص ٤٩ .

(٢) نفس المصدر ... - ١ ص ٤٩ ، ٥٠ .

من بعد إلى ناس ماتوا خير من ها هنا ، لكان تركى الحزن على الموت ظلماً^(١) .

النص السادس

« وقال فى محلى المثوبة والمقوبة : إن الانسان إذا مات ذهب به « ذامون » وهو من الزبانية إلى مجمع القضاء ويحمله مع المجتمعين فيه قائد مأمور إلى « ايدس » حتى إذا أقام فيه ما ينبغى من الزمان أدواراً كثيرة وطويلة : وقد قال طيلافوس : إن طريق ايدس مبسوطه قال : وأنا أقول : لو كانت مبسوطه أو واحدة ، لاستغنى القائد منها ، فأما النفس التى تشتهى الجسد ، أو كان عملها شيئاً غير عدل ومتشبهة بالأنفس الثلاثة ، هربت من هناك ، وتحيزت فى كل نوع ، إلى أن يمر عليها أزمته ، فيؤتى بها ضرورة إلى المسكن الذى يشبهها . وأما الطاهرة ، فإنها تصادف مرافقين وقوادا الهة وسكن الموضع الذى ينبغى ، وقال : ومن كان من الموتى متوسط السيرة ، فإنهم يركبون على مراكب معدة لهم فى أخارون ، فإذا انتقم منهم ، وتقوا من الظلم ، اغتسلوا ، وقبلوا كرامات ما أحسنوا من الصنيع بقدر الاستئصال ، وأما الذين ارتكبوا الكبائر مثل السرقة من قرايين الآلهة أو غصب الأموال العظيمة أو القتل بظلم وتعمد مراراً على خلاف النواميس ، فإنهم يلقون فى طرطارس ، ولا يخرجون منه أبداً . وأما الذين ندموا على ذنوبهم مدة عزمهم ، وقصرت آثامهم عن تلك الدرجة ، وكانت كالارتكاب من الوالدين ، وقهرها بالغضب ، وقتل خطأ ، فإنهم يلقون فى طرطارس سنة كاملة يتعذبون ، ثم يلقىهم الموج إلى موضع ، يتادون فيه خصومهم يسألونهم الاقتصار منهم على الاقتصار ، لينجوا من الشرور ، فإن رضوا عنهم ، وإلا أعيدوا إلى طرطارس ، ولم يزل ذلك

دأبهم في العذاب إلى أن يرضى خصومهم عنهم ، والذين كانت سيرتهم فاضلة ، يتخلصون من هذه المواضع من هذه الأرض ، ويستريحون من المحاسن ، ويسكنون الأرض النقية ، وطرطارس شق كبير ، وهوية يسيل إليها الأنهار ، وكل إنسان يعبر عن عقوبة الآخرة بأهل مما هو معروف عند قومه ، وناحية المغرب مأوفة بالحسوف والطوافين ، على أنه يصنف بما تدل على النيران فيه ، وكأنه يعنى به البحر ، أو قاموسا فيه دُرْدُر^(١) .

• • •

أما النص الرابع : فهو يقابل في ترجمتنا إحدى فقرات الاختلاف في مصير النفوس ص ٦٢ . وهي « إنه أى الجسد ثقيل وأرضي ومنظور . وحيث أن هذا هو بالضبط سلوك مثل هذه النفس ، فتكون مثقلة به ، ومنجذبه إليه ، وممسوكة بجانب المكان المنظور ، خوفا من أن يكون لها ذلك الذى هو غير منظور ، والذى يدعى ديار هادس ، فتتمرغ بين الأضرحة والمقابر ، حيث ترى حولها - فى الواقع - بعض أشباح النفوس ، وهى صور موافقة لتلك التى تتكلم عنها ، والتي لم تسكن من تحررها فى حالة من النقاء ، ولكن بالمعكس فى حالة مشاركة فى المادة المنظورة ، فتصير تبعا لذلك منظورة » .

أما النص الخامس : فهو يقابل في ترجمتنا الفقرة التى تلى الفقرة السابقة ص ٦٣ وهي « ولكن ما ليس راجعا بالتأكيده هو أن هذه النفوس هى نفوس الأخيار ، بل على المعكس نفوس الأشرار التى أجبرت أن تنهم حول أشياء من هذا النوع ، إنها بذلك تؤدى المقاب عن حياتها السابقة التى كانت شريرة ،

(١) نفس المصدر ٠٠٠ - ١ ص ٤١٠ ، ٤٠٠ .

وهي تهيم حتى تلك اللحظة التي تقوم فيها رغبة معاونها الذي هو حاصل على الجسدية ، ليقيدها من جديد بقيود الجسد ، والجسد الذي ترتبط به موافق للطبايع التي زاولتها حقاً أثناء حياتها السابقة ، مثلاً - أولئك الذين مارسوا بشره الفجور والسكر ، أولئك الذين لم يقيموا الدليل على كبح أنفسهم ، تدخل أنفسهم بالطبع في صور الحمير أو ما يشبهها من حيوانات . أما أولئك الذين فضلوا انظلم والطفان والسلب ، فإنهم يعودون في صور ذئاب وصقور وحداً .»

أما النص الخامس : فهو يقابل في ترجمتنا فقرة من اعتراض سيديس ص ٣٠ وهي « إنى أعترف لك . . . بأنه لولا اقتناعي بأنى ذاهب أولاً إلى جوار آلهة آخرين ، وحكام خبيرين ، ثم بعد ذلك بجوار نهر رجال سبقونا ، هم خير من رجال هذه الدنيا ، لأخطأت خطأ كبيراً ، إن لم أتر ضد الموت »

أما النص السادس : فهو يلخص لنا الأسطورة الجغرافية عن مصير النفس الواردة في الصفحات ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، وما بعدها . فيتكلم نص البيروني عن الذامون وهو القرين الذي يقود الموتى إلى ديار ايدس أى هادس ، وأورد النص كلمة طيلافوس : وهو التلفوس ، الذي ذكر فيه اشكيل أن الطريق المؤدية إلى ديار هادس بسيطة في الواقع . ثم يذكر النص أحياناً نهر الأخيرون أو الأشيرون ، ثم يلخص الوصف بعد ذلك ويردد كلمة طرمارس اليونانية وهي الترتار أى الجحيم .

* * *

وقد أورد البيروني هذه النصوص . وهو بصدد التكلم عن ذكر المجامع مواضع الجزاء من الجنة وجهنم عند الهنود ، وذكر أن المجمع عند الهنود يسمى « لوك » والعالم ينقسم قسمة أولية إلى علو وسفل وواسطة . فيسمى العالم

العلوى « سفر لوك » وهو الجنة ، والعالم الأسفل يسمى ناكلوك أى مجمع الحيات ، وهو جهنم ، ويسمى أيضا « نزلوك » وربما سمّره « بانال » أى أسفل الأرضين . وأما الأوسط الذى نحن فيه فيسمى « مات لوك ومانش لوك » أى مجمع الناس وهو للاكتساب ، والأعلى للثواب ، والأسفل للعقاب ، فيهما يستوفى جزاء العمل ، من استحقهما لمدة معينة بحسب مدة العمل « والكون فى كل واحد منها للروح وحده بمجرد » ، عن البدن « وللقاصر عن السمو إلى الجنة ، أو الرسوب إلى جهنم لوك آخر يسمى ترجلوك . وهو النبات والحويان غير الناطق يتردد الروح فى أشخاصها بالتناسخ ، إلى أن تنتقل إلى الانس ، على تدرّج من أدون مراتب النامية إلى عليا مراتب الحساسية^(١) .

وبرى البيرونى أن هذا هو مذهب أفلاطون وينقل عن يحيى النحوى أن أفلاطون كان يرى أن الأنفس الناطقة تنتقل إلى أجساد الحيوانات وأنه تأثر فى هذا بخرافات الفيثاغوريين^(٢) .

ولسكن التحقيق الرائع الذى قدمه البيرونى أنه ربط بين عقيدة التناسخ عند أفلاطون وعند بعض متكلمي الاسلام فبعض المتكلمين قبلوا فكرة التناسخ ، واعتبروه على أربع مراتب : الأولى النسخ وهو التوالد بين الناس ، لأنه ينسخ من شخص إلى آخر أى أن تداول النفوس هنا فى نطاق النوع ، والثانية . وهى ضد الأولى المسخ : ويخص الناس بأن يمسخوا قرودة وخنازير وفيلة ، إن تداول النفس هنا فى نطاق الجنس ، أى أنه انتقال من نوع إلى نوع آخر ، والمرتبة الثالثة : الرسخ : كالنبات ، وهو أشد من النسخ ، لأنه أولا انتقال من جنس

(١) البيرونى - تحقيق ج ١ ص ٤٩٠

(٢) وقد ذكر الشهرستانى فى الملل والنحل نفس التقسيم ج ١ ص ٢٩٢ .

إلى جنس آخر وثانيا ، لأنه يرسخ ويبقى على الأمام وبدوم كالجبال « أى أنه أكثر دواما في الوجود من النوعين الأولين ، لاختلاف في الطبيعة ، ولحاجته إلى مجهود أضخم للتخلص من هذا الجنس ، والانتقال إلى جنس آخر ، ومن ثم إلى نوع الأنواع ، « الانسان » . والمرتبة الرابعة ، وهى على عكس المرتبة السالفة وضدها : الفسوخ : وهو للنبات المقطوف والمذبوحات ، إنها تتلاشى ولا تعقب ، وفيها تنتهى أدنى النفوس . ولكن يبدو أن أحد المفكرين الاسلاميين وهو أبو يعقوب السجزي لم يقبل هذا ، وذكر في كتاب له هو « كشف المحجوب » أن الأنواع محفوظة ، وأن التناسخ في كل واحد منها غير متعد إلى نوع آخر ^(١) .

ولكن من هم هؤلاء المتكلمون الذين قالوا بالتناسخ ، إنهم ليسوا من فرق الأمة ولكنهم خارجون عنها . ذكر مؤرخو الفرق « أصحاب التناسخ من أهل الأهواء وخروجهم على الملة الاسلامية » ^(٢) . وقد عرف مؤرخو الفرق أن مصدر القول بالتناسخ عند المسلمين - وهو : إما الفلاسفة وإما السمنية : أما الفلاسفة فهم سقراط وأفلاطون . بل وينقل البغدادي أن فلوطارخس حكى مثل هذا القول عن بعض الفلاسفة « وزعموا أن من أذنب في قالب ناله العقاب في قالب آخر ، وكذلك القول في الثواب عندهم » ^(٣) ويذكر البغدادي أن اليهود أيضا يقولون بالتناسخ ، وأنه ورد في كتاب دانيال أن الله مسخ يختصر في سبع صور من إليها ثم والسباع وعذبه فيها كلها ، ثم بعثه في آخرها موحدا . ^(٤)

(١) البيروني : تحقيق ... ١٨ ص ٤٧

(١) البغدادي - مقالات الاسلاميين ... ص ١٦٢ ، الاسفراييني : التبصير في الدين -

ص ١٨٠ الشهرستاني - الملل والنحل - ١ ص ١٦٢ .

(٢) البغدادي - الفرق بين الفرق ... ص ١٦٢ .

(٤) البغدادي - الفرق ... ص ١٦٣

أما الذين اعتنقوا فكرة تناسخ النفوس من الفرق الإسلامية ، فهم إما غلاة الشيعة ، كالبيانة والجناحية والخطائية والروانديه ، وقد تأثر هؤلاء بالفنوصية تأثراً مباشراً ، ونفذت أفكار أفلاطون خلال الفنوصية ، وأما « أهل التناسخ » من القدرية فهم طائفة من تلامذة النظام ، أخذوا بعض آرائه ، ثم أنكروا البعض الآخر ، وأضافوا إلى بعض الآراء الأولى « التناسخ » وقد أنكروا المعتزلة واعتبروهم كما اعتبرهم رجال أهل السنة ، خارجين عن الإسلام . وأهم رجال هذه الطائفة : الحابطية أصحاب أحمد بن خابط والحديثية أصحاب فضل بن الحديثي . ويقول عنهما الشهرستاني كانا من أصحاب النظام ، وطالما كتب الفلاسفة أيضاً» (١) .

وسنرى من نصوص أحمد بن خابط وهو يعرض مذهبه في التناسخ وبصيغته بصيغة إسلامية أنه أفلاطوني بحسب يرى ابن خابط أن الله تعالى أبدع الخلق أصحاء بالغبين في دار سوى الدنيا التي هم فيها اليوم ، وأكل عقولهم وخلق فيهم معرفته والعلم به . وهذا الرأي يشبه العقيدة الإسلامية التي تقرر أن الله خاطب الناس - وهم في عالم الدر - في أصلاب آياتهم ، وأشهدهم على أنفسهم بالتوحيد . ثم ينتقل أحمد بن خابط أفلاطونيا ، إن الإنسان هو الروح التي في الجسم ، وأن الأجسام قوالب الأرواح . وأن الروح هو الحى القادر العالم وإن الحيوان كله جنس واحد . ثم يمزج هذه الأفلاطونية بفكرة التكليف الإسلامية فيقول والحيوان مكلف أو « محتمل للتكليف » والأمر والنهي موجه إليهم على اختلاف صورهم ولغاتهم . ولكنه يمزج هذه العقائد شبه الإسلامية ، وأقول

(١) الشهرستاني - الملل والنحل - ١ مج ٨٢

شبهه الاسلاميه ، لانه لا تكليف للحيوان عند المسلمين ، يزوجها بالتناسخيه الأفلاطونية فيقول « إن الله تعالى لما كافهم في الدار التي خلقهم فيها ، شكرهم على ما أنعم به عليهم فاطاعه بعضهم في جميع ما أمرهم به ، وعصاه بعضهم في جميع ما أمرهم به ، فمن أطاعه في جميع ما أمره به ، أقره في دار النعيم التي ابتدأه فيها ، ومن عصاه في جميع ما أمره ، أخرجته من دار النعيم إلى دار العذاب الدائم وهي النار . ومن أطاعه في بعض ما أمره به وعصاه في بعض ما أمره به أخرجته إلى الدنيا ، وألبسه بعض هذه الأجسام التي هي القوالب السكيفة ، وابتلاه بالبأساء والضراء ، والشدة والرخاء ، واللذات والآلام في صور مختلفة من صور الناس والطيور والبهائم أو السباع والحشرات وغيرهما على مقادير ذنوبهم ومعاصيهم في الدور الأولى التي خلقهم فيها » ويرى ابن خابط أن من كانت ذنوبه أقل في الحياة السابقة ، كانت صورته أحسن وأجل ، ومن كانت ذنوبه أكثر في الحياة السابقة كانت صورته أقبح . ثم أن الروح لا يزال يتكرر ويتداول في هذه الدنيا في قوالب وصور مختلفة مادامت طاعاته مشوية بذنوبه . وعلى قدر طاعاته وذنوبه يكون منازل قوالبه في الانسانية والبهيمية . ثم يبعث الله رسولا إلى كل نوع من الحيوان ، وينزل التكاليف ، على أن تطاع أبداً ، فإذا إنقلب عمل الحيوان طاعة كله فيرد إلى دار النعيم الدائم ، وإذا إنقلب معصية ، فيرد إلى دار الجحيم الدائم .^(١)

وأحد بن خابط أفلاطوني ، أو مزج كما يقول الشهرستاني « كلام التناسخية

(١) الفرق بين الفرق - ص ٦٤ ، الاسفراييني - التبصير ص ٨١ والشهرستاني - الملل

والفلاسفة والمعتزلة بعضها ببعض « ، وحاول أن يضم هذا في صورة إسلامية ، فيقرر أن كل نوع من أنواع الحيوانات أمة على حياها ويستند في هذا على القرآن « ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم » وفي كل أمة رسول خاص بها ومن نوعها « وإن من أمة إلا خلا فيها نذير ^(١) » ولكن أساس المذهب كان أفلاطونيا .

وتلبيذ آخر للنظام ، خرج على المذهب المعتزلي واتصل بأحمد بن خابط ثم رأس المعتزلة في زمانه ^(٢) هو أحمد بن أيوب بن بانوش . وآمن ابن بانوش ببعض آراء النظام ، آمن بخلق الخلق كله دفعة واحدة ، وآمن بتناسخ ابن خابط على اختلاف ، ثم تأثر بالغنوصية الفارسية وأساطيرها . فقد قسم الديار خمسة أقسام تذكرنا بأساطير الثانوية ، وذلك أن الديار أو العالم عنده خمس ، داران للثواب ، أحدهما مادي ، فيه جنات وعيون وأنهار وحوار ، والثانية ، دار روحانية ، غير جسمانية ، روح وريحان - والثالث دار العقاب المحض ، وهي نار جهنم ، ليس فيها درجات ، بل هي واحدة منساوية ، والرابعة ، دار الابتداء ، وفيها خلق الله الكائنات قبل أن تهبط هذه الدنيا ، وهي الجنة الأولى ، جنة آدم المذكورة في القرآن ، والخامسة والأخيرة هي الدنيا ، دار الابتلاء ، وهي التي كلف الخلق فيها بعد أن ارتكبوا المعصية في الأولى .

« ويتكرر الناس في الدنيا ، ويتكثرون واحدا بعد واحد حتى يملأ المكبلان

(١) الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ ص ٨٥

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٨٤

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٨٥

مكيال الخير ومكيال الشر ، ومكيال الشر ، فإذا امتلأ مكيال الخير ، صار العمل كله طاعة ، وبصير المطيع خيرا خالصا ، فينقل إلى الجنة ، ولم يلبث طرفة عين ، وإذا امتلأ مكيال الشر ، صار العمل كله معصية ، والمعاصي شرًا محضًا ، فينقل إلى النار ، ولم يلبث طرفة عين ، ولكن كيف أنزل الناس من دار الابتداء إلى دار الابتلاء ، نص الشهرستاني يقرر أنهم ارتكبوا المعصية في دار الابتداء ، ونص البغدادي - وهو أقدم ، أن الله سوى بين الأجزاء المقدرات التي كل واحد منها جزء لا يتجزأ ، وأن تلك الأجزاء كانت عاقلة ، وقد سوى الله بينها ، فلم يستحق واحد منهم تفضيلا على غيره ، ولا جنائيا يتأخر بها عن غيره ، ولكن إن منزلة الاستحقاق أشرف المنازل ، فخيرهم بالجنة ، أن يتمتعهم بالطاعات ، حتى يمنحوا مرتبة أكبر من المرتبة التي خلفوا عليها ، فاختر بعضهم الجنة ، وأباها البعض . فن أباهما ، تركه في عالم الابتداء ، كما هو ، ومن اختار الامتحان ، امتحنه في الدنيا ، وأنزله إليها ، فعصاه من عصي ، وأطاعه من أطاع ، وكرهم في الأشخاص والقوالب ، إلى أن أصبح قوم منهم أناسا والآخر حيوانات ، ومن صار إلى الحيوانية ، ارتفعت عنه التكاليف ومن صار إلى رتبة النبوة والملوك ارتفعت التكاليف أيضا ^(١) وتذكر المصادر أيضا أن أحمد بن محمد القحطي (وكان معتزليا ومعاصرا لأبي هاشم الجبائي) يجمع بين القول بالتناسخ والاعتزال . كما ينسب التناسخ والاعتزال . إلى عبد الكريم بن أبي العوجاء ، وكان يعلم أيضا أنه شيعي معتزلي ^(٢) . ويبدو أن فكرة التناسخ انتشرت بين بعض طوائف المعتزلة فيذكر البغدادي

(١) البغدادي - الفرق بين الفرق ص ١٦٣ .

(٢) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٦٣ ، والتبصير في الدين ص ٨١ .

والأسفراييني الحارثية (ولعلها الحارثية) وهم معتزلة عسكر مكرم ، فقد كانوا يؤمنون بتناسخ النفوس في الأجساد والقوالب ، وأخذوا من عباد بن سليمان الضمري قوله : بأن الذين مسخهم الله قرودة وخنازير كانوا قبل المسخ بشرا ، وهم بعد المسخ كافرون أيضا ^(١) .

وقد ذهب البيروني إلى أن أبا يعقوب السجزي المقلب . . . في كتاب له وسماه كشف المحجوب إلى أن الأنواع محفوظة . وأن التناسخ في كل واحد منها غير متعدد إلى نوع آخر » وأنه قد تأثر بأقوال اليونانيين في هذا .

أما لقب أبي يعقوب السجزي وهو ما لم يعثر عليه محقق الطبعة الهندية للكتاب ، كما لم يعثر عليه محقق طبعة لندن الاستاذ زخاو ، فهو أبو يعقوب السجزي المقلب بيندانه ، وقد كان أبو يعقوب السجزي أحد دعاة الباطنية بسجستان ، وقد قام بالدعوة الباطنية هو ومحمد بن أحمد النسفي بعد قتل أبي سعيد الشمراني ، وقد قتل النسفي والسجزي بعد عام ٣٢٧ هـ . فيما يرجح ، ولأبي يعقوب السجزي من الكتب أساس الدعوة وتأويل الشرائع وكشف الأسرار ^(٢) ولعل هذا الكتاب الأخير هو كشف المحجوب الذي ذكره البيروني والذي ذكر أنه تأثر فيه باليونان .

النص السابع

« قول سقراط : إن النفس إذا كانت مع الجسد واراادت أن تفحص عن شيء خدعت حينئذ منه ، وبالفكرة يستبين لها شيء من الهويات ، ففكرتها في

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٦٢ والتبصيري ٨٢

(٢) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٧٠ والأسفراييني - التبصير ص ٨٤

الوثن الذي لا يؤذيها فيه شيء من سمع أو بصر ، أو وجع أولدة ، إذا ما صار ثبوتا بذاتها ، وتركت الجسد ، ومشاركته بقدر الطاقة ، فنفس الفيلسوف خاصة ، وهي التي تتهاون بالبدن وتريد مفارقتها ، فلو أنا في حياتنا هذه ، لم نستعمل الجسد ، ولم نشاركه إلا عن ضرورة ولم نتقبس طبيعته ، بل تبرأنا منه ، لقاربنا المعرفة بالاستراحة من جهله ، ولصرنا أطهارا لعلمنا بذواتنا إلى أن يطلقنا الله ، وخلق أن يكون هذا هو الحق ^(١) »

هذا النص يلخص تماما الفقرات الواردة في الجزء الخاص بأن « الموت تحرير الفكر » ويلخص بالذات الصفحات ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ . غير أنها وردت في ترجمتنا الحديثة في صورة دIALOG بين سقراط وسيمباس .

وقد أورد البيروني هذا النص ، وهو في معرض الكلام عن كيفية الخلاص من الدنيا وصفة الطريق المؤدى إليه عند الهنود ، وهو يذكر أن الهنود يرون أنه إذا كانت النفس مرتبطة في العالم ولرباطها سبب ، فإن خلاصها من الوثاق يكون بضد ذلك السبب ، وخلاصها بالعلم . ولا يكون هذا العلم عن طريق الاستقراء ، إن طريق الاستقراء حسي جزئي ، بل عن طريق « كلى » فتعرف النفس حينئذ ما لها من شرف الديمومة ، وما المساعدة من خسة التغير والفناء في الصور ، فتتخلص منها ، وتتحقق أن ما كانت تظنه خيرا ولذة ، هو شر وألم ، فنصل إلى حقيقة المعرفة متخلصة من المادة ^(٢) .

ويرى البيروني أن هذا هو نفس قول سقراط السابق ، ثم يرى أن النصارى ذهبوا إلى نفس الفكرة وتابعهم صوفية الاسلام « إشارات الصوفية في المعارف

(١) البيروني - تحقيق ما لا هند من مقوله س ٥١

(٢) البيروني - تحقيق س ٥١ ، ٥٢

إذا وصل إلى مقام المعرفة ، فإنهم يزعمون أنه يحصل له روحان ، قديمة لا يجرى عليها تغير واختلاف بها يعلم الغيب ويفعل المعجز ، وأخرى بشرية للتغير والتكوين »^(١) .

النص الثامن

« وقد قال سقراط عند اكترائه بالقتل وفرحة بالوصول إلى ربه . ينبغي أن لا تنحط رتبتي عند أحدكم عن رتبة قوقلس ، الذى يقال إنه طائر ابلون الشمس ، وإنه يعلم الغيب ، وإنه إذا أحس بوته أكثر الالحان طربا وسرورا بالمصير إلى مخدومة ، ولا أقل من أن يكون فرحى كفرح هذا الطائر بوصولى إلى معبودى »^(٢)

وهى تقابل الفقرة الثانية من الجزء الثالث ، فتلخص تلخيصا طيبا الصحيفة ٦٨ . وهالك هو النص الأصيل من الترجمة « إذا كنا تخشيان على أن أكون أشد حزنا منى فيما مضى من حياتى ، ذلك وأنكما فيما يبدو تعتبرانى أقل كفاءة من البجع فى العرافة ، فإنها عندما تشعر بدنو أجلها ، فإن ما كان لها من غناء من قبل ، يصير حينئذ أكبر وأعلى منه فى أى وقت آخر ، لفرحتها بأنها على وشك الرحيل بجوار الاله الذى تخدمه ، ولكن الناس فى ذعرهم من الموت يفترون على البجع ، فيقولون إنها تنوح على موتها ، وأن الألم يلهمها هذا اللحن الأخير ، وهم يعلمون أن ليس هناك أى طائر يغنى عندما يحس جوعا أو بردا أو عند إحساسه بألم آخر ، كلا حتى البلبل ولا السنونو ولا الهدهد لا يخرج غناؤهم

(١) البيرونى - تحقيق من ٥٢ ، ٥٣

(٢) البيرونى - تحقيق من ٦٥

عما هو متواتر ، عن أنين مؤلم ومع ذلك ، ليس الألم في نظري هو الذى يدفع
هذه الطيور إلى الغناء ، كما أنه لا يدفع البجع ، بل الأحرى أن يكون لدى
الأخيرة هبة المرافقة لأنها طيور الإله أبللون ، وأن العلم السابق بما لدى هادس
من خيرات هو الذى يدفعها إلى الغناء فى ذلك اليوم بمرح لم يتغنوا بمثله فيما سلف
من حياتهم ، وأنا من جهتي اعتبر أنى معين لنفس الخدمة التى تقوم بها البجع ،
وانى مكرس لنفس الإله ، وأنها لا تفوقنى فى خاصية المرافقة التى حصلت عليها
من ربنا . وإنى مثلها تماما لا يداخلنى الحزن لفارقتى هذه الحياة »

ويربط البيرونى بين هذا النص وفكرة الصوفية فى تحديد المشق : إنه
الاشتغال بالحق عن الخلق ونرى أن الأثر الأفلاطونى واضح فى هذا .

النص التاسع

« وقال سقراط : النفس بذاتها تصير إلى القدس الدائم الحياة ، الثابت
على الأبد ، بما فيها من المجانسة عند التحيز ، فتصير مثله فى الدوام ، لأنها منفصلة
عنه بشبه التماس ويسمى إنفعالها عقلا »^(١) .

النص العاشر

« وقال أيضاً : النفس مشابهة جدا للجوهر الإلهى الذى لا يموت ، ولا
ينحل ، والمعقول الواحد الثابت على الأزل . والجسد على خلافها . فإذا اجتمعا
أمرت الطبيعة البدن أن يخدم والنفس أن ترأس ، فإذا افترقا ذهبت النفس

إلى غير مكان الجسد ، وصعدت بما يشبهها واستراحت من التحيز والحق والجزع والعشق والوخشة ، وسائر الشرور الانسية ، وذلك أنها إذا كانت نقية ، وللجسد باغضة ، وأما إذا أتجست بهواففة الجسد وخدمته وعشقه ، حتى تسخر الجسد منها بالشهوات واللذات ، فإنهم — لا ترى شيئاً أحق من النوع الجسعى وملاسته ^(١) .

• • •

أما النص التاسع فهو بخص لنا إحدى فقرات « موضوعات الحواس والفكر ، الواردة في نهاية ص ٥٩ أما النص العاشر هو تلخيص لفقرة نفس « موضوعات الحواس والفكر ، الواردة في صحيفة ٦٠ .

ويعرض البيروني لنفس الآراء عند اليونان ، ثم يتابع أثرها في صوفية الاسلام ، فيذكر أن الصوفية ذهبت إلى نفس الرأي في الاشتغال بالحق « فقالوا : مادمت تشير ، فلست بموحد حتى يستولى الحق على إشارتك بإفنائها عنك ، فلا يبقى مشير ولا إشارة : ويحاول البيروني أن يربط بين النظرية الأفلاطونية ونظرية الاتحاد الصوفي فيرى أن القول بمشابهة النفس الإنسانية للجوهر الإلهي القديم هو نظرية الصوفية في الأنا « وكيف لا أتحقق من هو أنا بالآنية ، ولا أنا بالآنية ، إن عدت ، فبالمودة فرقت ، وإن أهملت ، فبالإهمال خففت ، وبالاتحاد ألفت » والشبلي يقول « اخلع الكحل ، تصل إلينا بالسكينة ، فتكون ولا تكون إخبارك عنا وفعلك فعلنا ، وكقول أبي يزيد البسطامي ، وقد سئل بما

نأت ما نأت : إني انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها ، ثم نظرت
إلى ذاتي فإذا أنا هو .

« وقالوا في قوله تعالى : قفلنا إضر بوه ببعضها ، إن الأمر تقبل الميت
لأحياء الميت إخبار أن القلب لا يحيا بأنوار المعرفة إلا بإمانة البدن بالاجتهاد
حتى يبقى رسماً لا حقيقة له ، وقلبك حقيقة ليس عليه أثر من المرسومات . وقالوا
إن بين العبد وبين الله ألف مقام من النور والظلمة ، وإنما إجتهد القوم في قطع
الظلمة إلى النور ، فلما وصلوا إلى مقامات النور ، لم يكن لهم رجوع » .

ما أعجب البيروني ، وهو يرد المسائل وخدة مناسقه متكاملة ، ولا يكن
هل نبع كل هذا من أفلاطون ، فكان أفلاطون صاحب الاتحاد الصوفي ،
والعودة في فناء مطاق - إلى العلة الأولى ، فتتمحى الذاتية والإنية ، ولا يبقى
إلا الوجود ... ما أبعد هذا عن منطق أفلاطون .

٥ - نصر من المبشر بن فاتك .

وقد أشرنا من قبل إلى كتاب مختار الحكم ومحاسن الكلام « للامير أبي
الوفاء المبشر بن فاتك . وقلنا إن ابن أبي أصيبعة قد استمد منه كثيراً من مادته .
وقد وصلنا الكتاب متأخراً ، في نشرة رائمة ، حققها وقدم لها وعلق عليها
الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي^(١) . وقد ألف المبشر بن فاتك كتاب مختار

(١) المبشر بن فاتك - مختار الحكم ومحاسن الكلام (حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور
عبد الرحمن بدوي) منشورات المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد ١٣٧٧-١٩٥٨

الحكم في سنة ٤٥٥ هـ^(١) . الفيدوني وقد قدم لنا المبشر بن فاتك نفس
الملخص الذي قدمه لنا كل من القفطي (المتوفى في ٦٤٦ هـ = ١٢٤٨ م)
والذي ألف كتابه تاريخ الحكماء بعد سنة ٦٢٤ هـ . وابن أبي أصيبعة (المتوفى
سنة ٦٦٨ هـ) والذي ألف عيون الأنباء سنة ٦٤٣ هـ . ومن هذا نرى أن
كتاباه ، ومن ثم نصه « الفيدوني » أقدم بقرنين من نصي كل من القفطي وابن
أبي أصيبعة .

ونلاحظ أن ابن أبي أصيبعة نقل النص الفيدوني عن المبشر بن فاتك تماما
ولكن القفطي لم يفعل ، ونستنتج من هذا أنه كان ثمة نص للاكتاب مترجم
عن اليونانية ، وصل إلى يد المبشر فاتك وصاغه بعض الصياغة بقلمه ، بينما وصل
نفس النص إلى القفطي ، فأورده - كما هو - بدون تصرف ، إن نص المبشرين
فاتك - يورد تماما - كما يفعل ابن أبي أصيبعة « تركيب الإسطقات » وهو تعبير
أرسططاليس - لم يرد كما قلنا في نص القفطي ، فنص القفطي إذن أدق من نصي
كل من ابن فاتك وابن أبي أصيبعة .

ونلاحظ أيضا أن المبشر بن فاتك أو « إسم فيدون صحيحا »^(٢) ، فلم يذكره
« كفاذن » كما تذكره نصوص القفطي والبيروني . وقد ذكر المبشر بن فاتك
إستيلاوس وإياس وإرقليس . وم الأبطال اليونانيون أخيل وإياس وهرقل
والأخير بطل أرسطوري^(٣) .

(١) انظر مقدمة المحقق ص ٧ .

(٢) المبشر بن فاتك - مختار فاتك - مختار الحكم ص ٨٨

(٣) المبشر بن فاتك - مختار الحكم ، المامش (٦) تعليق الدكتور بدوي

ثم تجد أيضا كلمة الأرماني . وقد أثبت الدكتور بدوى أن الكلمة تعني القضاء والقدر^(١) .

٦ - كتاب التفاحة .

وكان من آثار فيدون في عالم ما قبل الإسلام ، وعلى الخصوص ، عند الصابئة الحرنانين أن ألفت كتب على مثاله . وأهم هذه الكتب - كتب التفاحة المنسوب لأرسطو . وهو حوار بين أرسطو وبين تلاميذه - قبل موته . وهو يتكلم عن النفس وخلودها ، بينما يمسك تفاحة بيده يشمها : والكتاب ينقسم إلى قسمين : أحدهما : الحكمة ، وهى للنفس كالشمس ، وثانيهما : الجهل وهو البدن وما يتبعه ، ونتيجة العلم السعادة ، والجهل : الشقاوة ويذكر سانتلانا أن هناك نسخة خطية . من كتاب يسمى : مختصر كتاب التفاحة لسقراط ، ويتكلم فيه سقراط مكان أرسطو .

على أنه من المرجح أن السكتابين هما كتاب واحد ، وتقليد ومحاكاة لفيدون ، وقد عرف المسلمون كتاب التفاحة ، وأعجبوا به : أعجابا كبيرا^(٢) . ويذهب سانتلانا إلى أن صاحب الكتاب من الصائبة ، وذلك لورود اسم هرمس فيه ، فيردد صاحب الكتاب « والحكمة أصلها من هرمس » ولكن من المحتمل أن يكون الكتاب من أصل أفلاطونى محدث ، إن الأبحاث الحديثة فى الهرماسة تثبت أن « المجموعات الهرميسية » هى كتب أمونيوس ساكاس . وهناك ترجمة

(١) المبتصر بن فاتك - مختار الحكم المامش . (٢) تعليقات الدكتور بدوى

(٢) أرسل إلى تلميذى الاستاذ عبد القادر محمود الصفحات الخاصة بكتاب التفاحة ومؤلفات أفلاطون من مخطوط المذاهب الفلسفية اليونانية عند المسلمين المحفوظ بدار الكتب بالقاهرة وانظر أيضا أصول الفلسفة الاشراقية عند السهروردى للدكتور أبو زيان ص ٢٤

عبرية لكتاب النفاحة » نشرها مرجايوث وهي عن أصل عربي ، كما أن هناك ترجمة أخرى فارسية .

٧ - لغز قابس .

وعرف كتاب لغز قابس صاحب أفلاطون « عند المسلمين أيضا . وقابس هو سيديس الفيثاغوري وهو وسيمياس كانا أهم شهود اليوم الأخير من حياة سقراط ، وأهم رجال محادثة فيدون . ويبدو أنهما حضرا إلى أثينا ومعهما مبلغ كبير من المال ، لتسهيل فرار سقراط ، ولكن الفليسيون أبي . ومن سياق المحادثة نرى أنهما فيثاغوريان ومن تلاميذ فيلاروس الفيلسوف الفيثاغوري .

وقد نشر لغز قابس مرارا ، نشر عام ١٩٠٧ في مصر ، ثم نشره بعض المستشرقين ، وأخيرا نشره الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ضمن مجموعة مسكويه « الحكمة الخالدة أو جاويدان خرد ^(١) » ثم أنه ترجم إلى التركية من اللاتينية عام ١٢٨٠ ^(٢) .

والكتاب قطعا ليس لقابس صاحب سقراط ، بل هو متأخر ، وكتب بعد أرسطو ، إذ يرد فيه الكلام عن المشائين . وقررات من كتب أفلاطون المتأخرة وقد مات قابس في مطلع شباب أفلاطون والكتاب رواق ، لاصلة له بعصر سقراط أو أفلاطون .

وقد قام ساتلانا بترجمة النص اليوناني وقارن بينه وبين النص العربي ووجد أن النص العربي أطول .

• • •

(١) مسكويه الحكمة الخالدة ١ وجاويدات خرد تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي أنظر المقدمة ٤٨ - ٥٤ والنس من ٢٢٩ - ٢٦٢ .

(٢) طبع في روزنامه رمهبان ١٢٨٣ .

كان أثر فيدون عميقا ، كما رأينا ، أثر في اليونان - كما أثر في المسيحيين ،
وكما أثر في الإسلاميين وأقصد بالإسلاميين هنا المفكرين الإسلاميين الذي تابعوا
الفلسفة اليونانية ، وانقسموا حيالها قسمين . مشائين وأفلاطونيين ، أصحاب
الأكاديميا ، وأصحاب اللوقيون أو الأفاذيميا ، ولوقون كما يسميها الإسلاميون
وأثر في بعض الصوفية كما أثر في القرامطة ولكن لم يشغل مفكرو الإسلام
الحقيقيون ، أهل السنة والجماعة ، والمعتزلة في جهاتهم ، فيدون أو خلود النفس
فلم ينفذ إلى أعماق فلسفتهم ، ولم يشغلوا بخلود النفس ، ولم تفحص المسألة .
نادى القرآن « يا أيها النفس المطمئنة إرجعي إلى ربك راضية مرضية ،
فادخلي في عبادي وادخلي جنتي »
وكان لهم في هذا الغناء .

أهم مصادر البحث

- (١) الشهرستاني : الملل والنحل : لم يذكر شيئا عن فيدون . ولكنه قدم
لنا معلومات طبية عن أفلاطون عامة ، ثم عن أحمد بن خابط ، وأصحابه الذين
آمنوا بالتناسخ :
- (٢) ابن النديم : الفهرست : من أهم الكتب في معرفة أخبار الفلاسفة
وكتيبهم . وقد ذكر فيدون ، كما ذكر بعض ترجماتها .
- (٣) القفطي : أخبار الحكماء بأخبار الحكماء ، ذكر لنا نصا فيدونيا هاما .
- (٤) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء نقل إلينا أيضا نصا
فيدونيا هاما .
- (٥) محمود الحصري : المعاني الأفلاطونية عند المعتزلة - (مجلة المعرفة -

- مايو ١٩٢٣) من أهم الأبحاث عن أفلاطون عند المسلمين .
- (٦) السهروردي : حكمة الإشراق .
- وفيه نصوص أفلاطونية ، وتأثير كبير بأفلاطون .
- (٧) الدكتور محمد علي أبوريان : أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردي
- كتاب رائع فيه تحليل بديع لأثر أفلاطون عند المسلمين .
- (٨) البيروني تحقيق ما للهند من مقولة ، معقولة في العقل أو مرذولة ، قدم
- لنا فيه نصوصا فيدونية ممتازة مع مقارنتها بأقوال الهنود والمسلمين .
- (٩) بنفس : مذهب الذرة عند المسلمين - ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي
- أبو ريذة . كتاب هام فيه أيضا أثر أفلاطون في الإسلاميين .
- (١٠) بول كراوس : وسائل فلسفة لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي .
- مجموعة نادرة حلها بول كراوس وحقها ، وبين أثر أفلاطون فيها :
- (١١) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ومحاسن الحكم تحقيق الدكتور
- عبد الرحمن بدوي . وفيه نص رائع من نصوص فيدون .
- (١٢) مسكويه : جاويدان خرد : نشرت الدكتور بدوي وفيه كتاب
- لفز قابس .
- سأتلانا : المذاهب اليونانية عند المسلمين مخطوط من أهم الأبحاث الحديثة
- في أثر المذاهب اليونانية عند المسلمين .
- (١٤) البغدادي : الفرق بين الفرق .
- (١٥) الاسفراييني : التبصير في الدين والكتابات الأخيران يقدمان لنا
- نصوصا عن أحمد بن خايط وأصحابه من معتقي التناسخ .
- مصادر أجنبية .

Taylor : Plato the MAN & His Work,

Diés : Autour de Platon,

تصويبات

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٣	١١	الآخر	بعض
٢٥	٦	اذيس	ذيس
٢٦	١٧	الانبيين	الإثنين
٢٦	٢١	أنى	أن
٣١	١	في هذا رأي	هذا في رأي
٣١	٦	يككرر	يكبرره
٣٢	١٧	لا منفصلا	منفصلا
٣٣	١٦	لا يجده	لا يجد
٣٥	١٥	إذا انه	إذا انه
٣٩	٢٠	لا يكفيك	ألا يكفيك
٤٣	٢	إذا تستمع	إذ يستمع
٤٨	٢٠	يجرى	يجر
٥٥	١٢	إذا ما لمانع	إذا ما المانع
٥٧	١٧	من راجع	من الراجع
٦٠	١٤	تشبه	يشبه
٦١	٩	هاوس	هادس
٦٤	٣	الزنابير	الزنابير
٦٦	٣	أنه في تكون كل نفس انسانية	أنه في كل نفس انسانية تكون
٦٦	١٦	فقال يا سيبس	فقال سيبس
٧٠	٧	الذى فان	الذى هو فان
٧٠	٢٠	أنها فيها يسمى	أنها فيما يسمى
٧٢	٩	يستطعون	يستطيعون
٧٣	١٦	تنفى	تنفى
٧٧	٣	وعن	ومن
٨٠	٤	اصوافها	اصواتها
٨٢	١	أحدأ	أحد
٨٢	١٦	الإستدال	الاستدلال

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٨٣	١٥	فأجات	فأجاب
٨٣	٢٠	بالتبويخ	بالتوبيخ
٨٥	٢	ذلك الذين	ذلك الذى
٨٩	٦	إلى	إلا
٩٠	١٥	تلقى	أتلقى
٩١	١٩	اعرضها	أن اعرضها
٩٢	١٣	وعند يتعلق	وعندما يتعلق
٩٥	٤	ذلك الذين	ذلك الذى
٩٩	٢	قما بريس	قسما بريس
٩٩	٢١	أليست	ألس
١٠٦	٩	كما يبد	كما يبدو
١٠٨	٧	على	عن
١١١	١١	خاريف	تجاويف
١١٤	٥	نجد	نحر
١١٤	١٧	الذى	التي
١١٥	١٩	يقفز	يقذف
١١٦	١٠	أفتاده	أقتاده
١١٧	٢	الأعن	الابن
١١٧	١٦	فينطق	فيطلق
١٢٠	١٧	ثم إن انتقل	ثم انتقل

التصميم الاساسى للغلاف: أسامة العبد

الإشراف الفنى: حسن كامل

تم طبع هذا الكتاب من نسخة قديمة مطبوعة